BRIAN DAVIES

# Introducere în filozofia religiei

HUMANITAS

SERIA RELIGIE

coordonată de

preot dr VASILE RĂDUCĂ

BRIAN DAVIES este călugăr dominican și profesor de filozofie la Blackfriars, Oxford.

BRIAN DAVIES

# INTRODUCERE ÎN FILOZOFIA RELIGIEI

Traducere din engleză de

DORIN OANCEA



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

BRIAN DAVIES
*AN INTRODUCTION TO THE PHILOSOPHY OF RELIGION*


This translation of *An Introduction to the Philosophy of Religion* 2/E by Brian Davies, originally published in English in 1993, is published by arrangement with Oxford University Press.

Această traducere a lucrării *Introducere în filozofia religiei*, ed. a 2-a, de Brian Davies, este publicată cu acordul Oxford University Press.



ISBN 973-28-0718-0

*Pentru*
*Dan Williams,*
*Illtyd Trethowan*
*și*
*Simon Tugwell*

# Mulțumiri

Mai multe persoane au avut amabilitatea să facă unele comentarii pe marginea materialului care și-a găsit calea spre această carte. În mod deosebit trebuie să mulțumesc lui Simon Tugwell, O. P., Hugh Price, Hugo Meynell, Illtyd Trethowan, Stephen Salter, K. V. Wilkes, Alan Ryan și Herbert McCabe, O. P. Sînt recunoscător lui Malcolm McMahon, O P., pentru alcătuirea indicelui și lui Henry Hardy de la Oxford University Press pentru felurite reflecții critice utile.

Blackfriars
Oxford
*Iunie 1981*

# Introducere

Este greu de spus cu exactitate ce este filozofia religiei. Ea ar putea fi definită ca „filozofare asupra religiei", însă dezacordurile referitoare atît la natura filozofiei cît și a religiei sînt atît de mari, încît chiar și această definiție își are neajunsurile ei. Filozofia religiei reprezintă în prezent o ramură recunoscută a filozofiei, dar ar fi pripită concluzia că ea ar fi ceva cu totul unic, adică o disciplină care să se deosebească radical de altele, așa cum se deosebește, de exemplu, chimia de tricotat.

În această carte nu mă voi încumeta să-mi asum riscanta sarcină de a defini filozofia religiei. Intenția mea este să arunc o privire asupra unora dintre problemele despre care se consideră în mod tradițional că intră în perimetrul ei. Cea mai importantă dintre acestea este existența lui Dumnezeu, așa încît multe dintre cele ce urmează sînt dedicate existenței lui Dumnezeu. Mă voi referi, de asemenea, la relația dintre moralitate și religie, la conceptul de „minune" și la noțiunea de „viață de după moarte". Este inevitabil ca pe parcursul lecturii să se întrevadă propriile-mi opinii referitoare la anumite chestiuni, deoarece este greu să discuți probleme filozofice făcînd abstracție de anumite opțiuni proprii. Însă am încercat să tratez problemele astfel încît cititorul să-și poată forma propriile puncte de vedere. Am încercat de asemenea să scriu pornind de la premisa că pregătirea filozofică a cititorului este minimă sau inexistentă.

Trebuie să remarc că sub titlul de filozofie a religiei pot fi incluse mult mai multe probleme decît cele pe care le abordez eu. Există, de pildă, subiecte care rezultă din studiul comparativ al religiei și din diferitele credințe specifice unei anumite religii. Însă un tratat complet de filozofie a religiei ar fi o construcție vastă

și complicată, iar spațiul acordat unei introduceri este limitat. În orice caz, doresc să ofer un punct de plecare.

Pentru început ar fi poate bine să se spună încă două, trei cuvinte despre structura celor ce urmează. Să presupunem că vă cer să credeți ceva anume. Mi-ați putea pune în acest caz două întrebări. În primul rînd mă puteți întreba dacă ceea ce consider eu că este așa *poate* fi așa. Apoi puteți întreba de ce ar trebui (care ar fi rațiunea) să credeți că este așa. Căci afirmațiile pot fi *potențial* adevărate sau *în mod real* adevărate, și ele nu pot fi în mod real adevărate decît dacă sînt potențial adevărate. În cartea aceasta se insistă mult asupra unor probleme referitoare la eventualitate și realitate. Mă întreb adeseori dacă anumite probleme pot fi eludate de la bun început ca fiind lipsite de sens, și apoi dacă există vreo rațiune pentru acceptarea lor. Această metodă a interogației este dictată în mare măsură de felul în care au abordat filozofii în ultima vreme numeroase enunțuri religioase. Ei au afirmat adesea că anumite credințe religioase (mai ales credința în existența unui Dumnezeu) nu pot fi în nici un caz adevărate, indiferent ce argumente s-ar avansa în sprijinul lor. Este evidentă necesitatea de a analiza această manieră de argumentare. Dar după cum voi mai arăta, ea însăși reprezintă o problemă nerezolvată, ceea ce înseamnă că ne putem întreba pe drept cuvînt dacă anumite credințe religioase pot fi întemeiate din punct de vedere rațional. După părerea mea, în cazul unora dintre ele această întemeiere este posibilă.

Și un ultim aspect. Filozoful religiei poate să fie adeptul unei religii anume sau al nici uneia și, chiar dacă poate demonstra că anumite credințe religioase sînt adevărate, nu rezultă de aici că ar fi demonstrat adevărul unui întreg sistem religios. De exemplu, cineva poate crede în Dumnezeu fără a adera la o religie cum ar fi iudaismul sau creștinismul. Există numeroase puncte de vedere teologice la care nu fac nici o referire în această carte, așa încît nu voi argumenta în nici un fel în favoarea sau împotriva unei religii anume.

# 1. Verificare și falsificare

Există Dumnezeu? Există rațiuni pentru a crede că Dumnezeu există? Poate fi dovedită existența lui Dumnezeu? Aceste întrebări i-au preocupat foarte mult pe filozofii religiei și sînt puse adeseori de oameni care nu se consideră a fi ei înșiși filozofi profesioniști. Dar, de fapt, are rost să se pună astfel de întrebări?

S-a spus că nu. De ce? Pentru că enunțul potrivit căruia Dumnezeu există este fie lipsit de sens, fie așa de problematic, încît nu prea are rost să te întrebi dacă este realmente adevărat sau care ar fi modalitatea de a ști sau de a avea motive întemeiate să crezi că este. Această opinie a predominat cu insistență în secolul al XX-lea și a influențat în mare măsură stadiul actual al filozofiei religiei. Una dintre formele ei cele mai cunoscute afirmă că pur și simplu nu poate fi nici un Dumnezeu, că propoziția „Dumnezeu există“ este lipsită de sens, din moment ce existența lui Dumnezeu nu poate fi verificată sau falsificată, sau nici una nici alta. Să începem, așadar, investigarea filozofiei religiei prin a ne opri asupra acestui punct de vedere.

## *Verificarea și credința în Dumnezeu*

Putem începe să o înțelegem amintind activitatea unui faimos grup de filozofi care, în anii douăzeci, au început să se reunească în jurul unui scriitor numit Moritz Schlick (1882-1936). Grupul a ajuns să fie cunoscut sub numele de Cercul de la Viena și a inclus, printre alții, pe Otto Neurath (1882-1945), Friedrich Waismann (1896-1959) și Rudolf Carnap (1891-1970). Aceștia au fost influențați de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), de la care

susțineau că au preluat o teorie a sensului cunoscută ca Principiu al Verificării. Din aceasta au tras apoi niște concluzii radicale și de mare anvergură.

Istoria filozofiei face numeroase referiri la metafizică, despre care se crede în mod tradițional că include principalele componente ale credinței religioase. Însă Cercul de la Viena a susținut că toate aserțiunile metafizice sînt lipsite de sens. Și de vreme ce asertiunile metafizice tradiționale includ asertiuni religioase, s-a tras concluzia că asertiunile religioase sînt lipsite de sens.

Chiar și la exponenții săi inițiali principiul verificării a cunoscut formulări diferite și a beneficiat de statute diferite. Dar potrivit accepțiunii sale curente sensul unei propoziții este echivalent cu metoda sa de verificare. Iată care sînt în mare ideile pe care le implică acest punct de vedere.

Enunțurile cu sens se împart în două grupe. În primul rînd există enunțuri matematice, tautologii (de exemplu, „toate pisicile sînt pisici") și enunțuri logic necesare (de exemplu, „Dacă toți oamenii sînt muritori și Socrate este om, atunci Socrate este muritor"). În al doilea rînd există enunțuri care pot fi confirmate prin folosirea simțurilor umane și mai ales cu ajutorul unor metode folosite de științe cum ar fi fizica, chimia și biologia. A te întreba dacă un enunț are sens înseamnă în acest caz a te întreba dacă adevărul său poate fi confirmat cu ajutorul unei experiențe senzoriale.

În felul acesta, Cercul de la Viena a încercat să definească sensul și înțelesul în raport cu experiența. Și procedînd astfel s-a situat într-o tradiție filozofică bine definită, alăturîndu-se filozofului scoțian David Hume (1711-1776). „Dacă luăm în mînă, spune Hume, orice volum de teologie sau de metafizică de școală, bunăoară, să ne întrebăm: *Conține el oare vreun raționament abstract privitor la cantitate sau număr?* Nu. *Conține el oare vreun raționament experimental cu privire la fapt și existență?* Nu. Încredințați-l atunci focului, căci nu poate conține nimic altceva decît sofisme și iluzii."[1]

Principiul verificării a ajuns să reprezinte cea mai distinctă doctrină a Pozitivismului Logic, cum avea să fie numită școala de gîndire reprezentată și influențată de Cercul de la Viena. După cum arătam însă mai înainte, principiul nu a fost formulat întotdeauna

în același fel. Unele dintre formulările timpurii îl înțeleg ca principiu referitor la propoziții; altele, de mai tîrziu, se referă la „enunțuri“ și propoziții. S-a făcut de asemenea o distincție între ceea ce s-au numit versiunile „slabe“ și „tari“ ale principiului verificării. Versiunea slabă a ajuns să fie cea mai răspîndită. Ea afirma că un enunț are sens dacă experiența senzorială poate să îl confirme măcar într-o oarecare măsură. Dar în zilele de început ale pozitivismului logic, *en vogue* era versiunea tare a principiului verificării. În sensul acesta Waismann afirma: „Oricine formulează o propoziție trebuie să știe în ce condiții spune despre ea că este adevărată și în ce condiții că este falsă. Dacă nu poate preciza aceste condiții, nu știe ce spune. Un enunț care nu poate fi verificat concludent, nu poate fi verificat în nici un fel. Este pur și simplu lipsit de orice sens.“[2] În viziunea lui Waismann dacă S este un enunț cognitiv cu sens trebuie să existe un set consistent de propoziții de observație O1 ...O*n*, unde S determină și este determinat de seria de propoziții O1 ... O*n*. Carnap are un principiu similar. El afirmă că „o înșiruire de cuvinte are cu siguranță sens doar dacă sînt stabilite relațiile cu ajutorul cărora poate fi dedusă din propozițiile de protocol“[3]. Despre „propozițiile de protocol“ se presupune că sînt propoziții simple referitoare la ceea ce este dat în experiență. Ele mai erau numite și „propoziții de observație“ sau „propoziții fundamentale“*.

Istoria principiului verificării este prea complicată pentru a o putea descrie aici amănunțit, însă putem nota că toți adepții săi afirmau că implicațiile principiului ar fi devastatoare pentru credința în Dumnezeu. Să-l luăm, de exemplu, pe Carnap. „În accepțiunea sa metafizică“, remarcă el, „cuvîntul «Dumnezeu» se referă la ceva dincolo de experiență. Cuvîntul este privat intenționat de orice referire la o ființă fizică sau la o ființă spirituală imanentă în fizic. Și de vreme ce nu i se acordă un sens nou, el ajunge să fie lipsit de sens.“[4] O altă ilustrare (întîmplător una deosebit de cunoscută) a metodelor cu ajutorul cărora a abordat pozitivismul logic existența lui Dumnezeu poate fi găsită în cartea lui A. J. Ayer *Limbă, adevăr și logică*.[5] „Termenul «dumne-

---

* Termenul german original este *Basissatz*. (*N. t.*)

zeu »"*, spune Ayer, „este un termen metafizic. Iar dacă « dumnezeu » este un termen metafizic, atunci existența lui Dumnezeu nu poate fi nici măcar probabilă. Pentru că a spune că « Dumnezeu există » înseamnă a face o afirmație de tip metafizic, care nu poate fi nici adevărată nici falsă. Și potrivit aceluiași criteriu, nici o propoziție care intenționează să descrie natura unui dumnezeu transcendent nu poate avea vreo semnificație literală."[6] De notat că Ayer nu doar neagă, în acest pasaj, existența lui Dumnezeu, ci elimină în totalitate însăși problema existenței lui Dumnezeu.

### *Falsificarea*

Aici ar trebui menționate pe scurt anumite reflecții referitoare la cele de mai sus. Putem aminti în acest sens numele lui Antony Flew, la care accentul se deplasează de la verificare la falsificare. În conformitate cu principiul verificării, enunțurile religioase, inclusiv „Există Dumnezeu", sînt lipsite de sens, pentru că pur și simplu nu este posibilă verificarea lor. Flew nu acceptă principiul în forma aceasta, însă în „Teologie și falsificare"[7] se întreabă dacă anumite enunțuri religioase nu pot fi suspecte, neexistînd o experiență senzorială care să le infirme.

Flew începe prin a relata conținutul a ceea ce el numește o „parabolă". A și B ajung într-un luminiș din junglă. A susține că există un grădinar nevăzut care-l îngrijește; B neagă această supoziție. Se recurge la diferite teste (cum ar fi veghe permanentă, folosirea unor cîini de pază și a unor împrejmuiri electrificate) pentru a se vedea dacă grădinarul există sau nu. Toate aceste teste nu reușesc să demonstreze prezența unui grădinar, însă A susține în continuare că el există. El spune: „Există totuși un grădinar care nu are miros și nu scoate nici un sunet, un grădinar care vine în secret pentru a avea grijă de grădina sa, pe care o iubește."[8] Scepticul res-

---

* Traducerea englezescului *god* este de regulă fie „zeu" fie „Dumnezeu" — în funcție de scrierea sa cu inițială minusculă sau majusculă. Un al treilea sens, cel de „divinitate personală", nu are echivalent precis, motiv pentru care am optat pentru forma „dumnezeu", inițiala minusculă dorind să evidențieze maxima generalitate a termenului, specific, în română, doar tradiției iudeo- creștine . (*N.t.*)

pinge argumentul afirmînd că nu e nici o diferență între grădinarul credinciosului și absența oricărui fel de grădinar.

Acesta este momentul în care Flew aplică parabola la enunțurile religioase. Oamenii credincioși fac afirmații categorice, spunînd, de pildă, că există un Dumnezeu care iubește omenirea. Și nu par dispuși să accepte nimic care ar contrazice aceste afirmații. Afirmațiile lor par să fie infalsificabile. Mai sînt însă în acest caz genuine? Flew nu le contestă în mod dogmatic acest caracter, însă este evident că are unele îndoieli. „Cei care profesează o credință religioasă elaborată", spune el, „tind să refuze nu numai ideea că enunțurile și explicațiile lor teologice sînt contrazise de ceva, ci și că s-ar putea imagina o astfel de contestare. Dar cînd procedează în acest fel, așa-zisele lor explicații sînt în realitate iluzorii, iar aparentele lor enunțuri sînt, de fapt, lipsite de conținut."[9] Flew nu vorbește în acest pasaj de falsificarea prin experiență senzorială, însă putem presupune pe drept cuvînt că pe aceasta o are în vedere. Despre toate testele pe care le propune pentru a verifica prezența grădinarului s-ar putea afirma că sînt „senzoriale". Și din exemplul grădinarului invocat de Flew rezultă destul de clar că punînd problema falsificării el se gîndește, în fond, la problema existenței lui Dumnezeu. El pare să spună că cei care cred în Dumnezeu nu sînt dispuși să accepte ideea că vreo experiență senzorială le-ar putea contrazice credința, și se întreabă dacă astfel ea nu este invalidată.

## *Verificarea, falsificarea și Dumnezeu*

Evident că acum întrebarea care se impune este următoarea: este enunțarea existenței lui Dumnezeu lipsită de sens pentru că e neverificabilă și nefalsificabilă?

Pentru început remarcăm că adeseori vedem în verificare și falsificare mijloace prin care se distinge sensul de nonsens. Dacă afirm că cîinele meu este un filozof strălucit te vei putea îndoi pe bună dreptate de raționalitatea spuselor mele pînă în momentul în care voi fi în măsură să-ți dau un exemplu din comportamentul cîinelui care să poată da sens afirmației mele. Și vei fi pe bună dreptate la fel de sceptic dacă *(a)* spun marți că va ploua miercuri,

*(b)* dacă nu a plouat pînă joi, și *(c)* dacă insist joi că am avut dreptate marți.

Dar una este să spui toate acestea și alta să accepți că toți autorii menționați pînă acum în acest capitol demonstrează într-un fel oarecare inexistența lui Dumnezeu. Și dacă le examinăm critic spusele, realizăm curînd cît se poate de limpede că ele nu au darul să facă plauzibile astfel de concluzii.

Să ne oprim în primul rînd asupra ideii că un enunț nu are sens și nu este factual decît dacă este verificabil sau falsificabil în mod concludent cu ajutorul unei experiențe senzoriale. Această opinie prezintă o serie de dificultăți, dacă ne aducem aminte că se pot face enunțuri generale inteligibile și factuale de tipul „Toți oamenii își petrec o parte din viață dormind" sau „Toate pisicile sînt muritoare". După cîte știm, primul enunț menționat este adevărat. Și totuși nu există nici o modalitate prin care s-ar putea demonstra în mod concludent, cu ajutorul unei experiențe senzoriale, că este adevărat. Aceasta deoarece este întotdeauna posibil ca într-o bună zi să dai de un om care să nu aibă nevoie de nici un pic de somn. În ceea ce privește al doilea enunț, și acela pare să fie adevărat. Însă nu poate fi falsificat în chip convingător. Pentru că oricît de bătrîne ar fi fost pisicile pe care le-am întîlnit de-a lungul timpului, ele pot muri într-o bună zi. Iată de ce este greșit să se facă din verificarea și falsificabilitatea concludentă criterii de apreciere a sensului unui enunț factual.

S-ar putea argumenta însă că varianta slabă a principiului verificării poate fi folosită în continuare, în felul acesta demonstrîndu-se o dată pentru totdeauna imposibilitatea existenței lui Dumnezeu. Însă această opinie lasă loc pentru obiecția inițială potrivit căreia principiul slab nu satisface nici măcar propriul său criteriu de raționalitate. Dacă se acceptă această obiecție, atunci va trebui să se spună că un enunț este factual și rațional doar atunci cînd probabilitatea sa se întemeiază pe o experiență senzorială sau pe o propoziție de observație sau cînd acestea pot fi invocate în sprijinul său. Ce experiență senzorială sau propoziție de observație ar putea fi însă invocate în favoarea tezei că un enunț este factual sau rațional doar dacă se poate invoca în favoarea sa o experiență senzorială sau o propoziție de observație?

S-a afirmat că principiul verificării este acceptabil deoarece sesizează doar sensul curent al unor cuvinte cum ar fi „factualitate“ sau „raționalitate“. Schlick, de exemplu, spunea că el „nu este nimic altceva decît precizarea modului în care se atribuie în mod concret sens propozițiilor în viața cotidiană sau în știință. Niciodată nu s-a procedat altfel și ar fi foarte greșit să se creadă că noi am fi descoperit și am dori să introducem în filozofie o nouă concepție asupra raționalității, contrară opiniei curente.“[10] Însă această remarcă pare să ignore faptul că mulți oameni apreciază că sînt factuale și raționale o mulțime de enunțuri care nu fac impresia că pot fi confirmate doar cu ajutorul experienței senzoriale. Să ne gîndim, de pildă, la oamenii credincioși și la convingerea lor că enunțurile referitoare la Dumnezeu și la viața de după moarte sînt atît factuale cît și raționale. Iar acestui aspect i se mai poate adăuga un altul. Să reflectăm asupra următorului enunț, dat ca exemplu de Richard Swinburne: „Unele dintre jucăriile care după toate aparențele stau în dulapul de jucării în timp ce oamenii dorm și nimeni nu le observă, se scoală de fapt la miezul nopții și dansează, întorcîndu-se apoi în dulap fără a lăsa nici o urmă.“[11] Să presupunem că cineva ar relata așa ceva în legătură cu un dulap anume: am fi categoric neîncrezători. Exemplul lui Swinburne este în întregime ipotetic. Însă am denatura lucrurile spunînd că enunțul pe care ne cere să-l evaluăm este lipsit de sens, că nu poate fi nici adevărat nici fals. S-ar putea răspunde că nimeni nu poate înțelege un enunț dacă nu poate demonstra că este adevărat sau fals. S-ar mai putea adăuga că a ști cum se poate demonstra adevărul sau falsul unei propoziții înseamnă a ști care dintre experiențele senzoriale accesibile îl fac fie probabil, fie improbabil. Dar oamenii par să înțeleagă unele enunțuri și fără a putea spune care dintre experiențele senzoriale accesibile sînt în măsură să le facă plauzibile sau implauzibile. Pentru a ne edifica în această privință vom recurge la un nou exemplu din Swinburne:

> Propoziția „Se spune că odinioară, înainte de a fi existat oamenii sau alte făpturi raționale, pămîntul era acoperit de ape“ poate fi înțeleasă de oricine, fără a cunoaște datele geologice care o susțin sau o infirmă și fără a ști cum se stabilesc criteriile geologice care ar confirma sau infirma această propoziție.[12]

Această observație este perfect întemeiată și tocmai la ea ar putea să se refere cel căruia i se spune că opiniile lui Antony Flew despre falsificabilitate ar demonstra fără nici un echivoc lipsa de sens a enunțurilor referitoare la Dumnezeu. Este foarte posibil ca cel care afirmă existența lui Dumnezeu să nu poată arăta cu exactitate ce anume ar putea infirma adevărul enunțului său. Dar de aici nu rezultă că enunțul său este lipsit de sens.

Ar trebui să tragem oare în acest caz concluzia că principiul verificabilității este în întregime neîntemeiat? Am enumerat deja o serie de rațiuni pentru a-l respinge, însă în final merită să arătăm că pînă și susținătorii săi fervenți sînt nevoiți uneori să arate serioase rezerve față de acceptarea sa. Pentru a ilustra acest aspect, ne reîntoarcem la A. J. Ayer.

În prima ediție a lucrării sale *Limbaj, adevăr și logică,* Ayer a încercat să formuleze o variantă a formei slabe a principiului verificării. El s-a oprit la expresia „propoziție experiențială" pentru a desemna orice propoziție care descrie o observație posibilă sau reală. Apoi a sugerat că „pentru propoziția factuală autentică nu este caracteristică echivalența cu o propoziție experiențială anume sau cu un număr finit de propoziții experiențiale, ci faptul că prin conjugare cu diferite alte premise se pot deduce din ea anumite propoziții experiențiale, care nu pot fi deduse doar pe baza premiselor respective"[13]. Dar, după cum a ajuns să constate și Ayer însuși, această variantă a principiului verificării nu este în nici un caz corectă, deoarece conferă sens oricărei propoziții enunțiative. Să se ia în considerație, de exemplu, orice propoziție enunțiativă, S, și orice „propoziție experiențială", E. Pe baza criteriului lui Ayer citat mai sus putem demonstra că S are sens de vreme ce E rezultă din S și „Dacă S atunci E", în timp ce E nu rezultă doar din „Dacă S atunci E".

Sesizînd amploarea acestei dificultăți, Ayer a reformulat principiul verificării. În cea de a doua ediție a lucrării menționate, *Limbaj, adevăr și logică,* el scria:

> Propun să se spună că o propoziție este indirect verificabilă dacă satisface următoarele condiții: în primul rînd, prin conjugare cu anumite alte premise, să conțină una sau mai multe propoziții direct verificabile, care să nu poată fi deduse exclusiv din acele premise. În al doilea rînd, aceste alte premise să nu includă nici o propoziție care

> nu este fie analitică, fie direct verificabilă, sau a cărei verificabilitate indirectă nu poate fi stabilită în mod independent. Iar acum, prin reformularea principiului verificării care trebuie aplicat unei propoziții neanalitice, cu înțeles literal, rezultă că ea trebuie să fie verificabilă direct sau indirect în sensul descris mai sus.[14]

Este oare reușită însă această reformulare? Din păcate nu. Potrivit lui Ayer, o propoziție este direct verificabilă „dacă ea însăși este o propoziție de observație sau dacă prin conjugare cu una sau mai multe propoziții de observație permite să se formuleze cel puțin o propoziție de observație care să nu poată fi dedusă exclusiv din aceste alte premise".[15] Să analizăm, așadar, trei propoziții de observație, 01, 02 și 03, dintre care nici una nu o impune prin ea însăși pe cealaltă. Este dată, de asemenea, o propoziție enunțiativă oarecare, de pildă, „Există Dumnezeu", pe care o numim S. Se analizează propoziția:

Fie (non-01 și 02) fie (03 și non-S).

Potrivit citatului din Ayer mai sus-menționat propoziția aceasta este direct verificabilă. Căci împreună cu 01 dă 03, în timp ce 03 nu este impus doar de 01. Astfel:

Fie (non-01 și 02) fie (03 și non-S)
01
De aceea 03.

Dacă se combină

Fie (non-01 și 02) fie (03 și non-S)

cu S se obține:

Fie (non-01 și 02) fie (03 și non-S)
S
De aceea 02.

Astfel, în conformitate cu noul criteriu al lui Ayer, S este indirect verificabil. Și, cu ajutorul principiului verificării reformulat al lui Ayer, se poate demonstra că orice propoziție, indiferent care ar fi ea, inclusiv „Dumnezeu există", are sens.

Ayer își dă și el seama de acest lucru. În *Problemele fundamentale ale filozofiei*[16] el analizează argumentul prezentat mai sus (și formulat inițial de Alonzo Church)[17] și îl acceptă, arătînd de asemenea că dacă în propoziția

Fie (non-01 și 02) fie (03 și non-S)

03 este înlocuit cu non-03, atunci argumentul de mai sus nu mai permite folosirea falsificării ca și criteriu al sensului. El demonstrează că orice propoziție este falsificabilă și că, de exemplu, o propoziție de tipul „Există Dumnezeu“ este falsificabilă și, ca atare, cu sens.

Astfel, în formele analizate aici, principiul verificării nu demonstrează că nu poate exista Dumnezeu. Nici nu impune renunțarea obligatorie la existența lui Dumnezeu pentru că ea nu ar putea fi falsificată. Însă nu mai există oare și alte motive pentru a susține că Dumnezeu nu poate exista ? În capitolul următor ne vom referi la această întrebare în contextul unei probleme frecvent abordate de filozofii religiei. În centrul acesteia se găsește posibilitatea de a vorbi cu înțeles despre Dumnezeu în lumina felului în care obișnuiesc oamenii să se refere la el. Mai precis, la originea ei se găsește faptul că vorbirea despre Dumnezeu pare să se orienteze în două direcții distincte.

# 2. Vorbirea despre Dumnezeu

„Te iubesc", spune doamna. „Vorbești serios?" o întreabă prietenul ei. „Nu", îi răspunde doamna. Prietenul e mut de uimire și nu fără motiv. Spusele doamnei par să nu aibă nici un sens. Ce dă cu o mînă ia înapoi cu cealaltă.

Unii oameni au sentimentul că cei care cred în Dumnezeu seamănă cu doamna de mai sus, ceea ce înseamnă, după părerea lor, că credința în Dumnezeu îl confruntă cu o problemă insurmontabilă pe cel care pornește de la ideea că este îndreptățită analiza tuturor posibilităților de justificare a existenței lui Dumnezeu. Această problemă apare prin conjugarea a doi factori. Primul constă în faptul că despre Dumnezeu se vorbește de obicei ca și cum ar putea fi comparat cu tot felul de lucruri cu care sîntem deja familiarizați. Cel de-al doilea — în faptul că despre Dumnezeu se spune în mod obișnuit că este cu totul diferit de tot ce intră în aria experienței noastre. Pe de o parte se spune despre Dumnezeu că este, de exemplu, bun și înțelept. Pe de alta se spune despre el că este unic, în sensul cel mai propriu al cuvîntului, și că atunci cînd vorbim despre el o facem în termeni improprii. Dumnezeu este bun, dar nu ca orice altceva. Dumnezeu este înțelept, dar nu în sensul în care a fost înțelept Solomon.

Așadar, aceasta este problema. Cînd se spune despre Dumnezeu că este cu totul diferit de orice altceva, se mai poate afirma în mod legitim ceva despre el? Cum se poate spune că Dumnezeu este bun sau înțelept, dar nu în sensul în care sînt bune sau înțelepte lucrurile obișnuite? Nu sînt confruntați cumva cu o dilemă autentică cei care cred în Dumnezeu? Nu sînt ei oare în situația de a opta fie în favoarea lipsei de sens, fie a unei reprezentări incorecte?

## *Negație și analogie*

Apărătorii credinței în Dumnezeu au fost dintotdeauna conștienți de forța unor astfel de interogații și au încercat, în consecință, să arate cum se poate vorbi în mod legitim despre Dumnezeu fără a crea în același timp o imagine falsă despre el. Ei au scos în evidență frecvent în special importanța negației și a analogiei.

Recursul la negație este lesne de înțeles, mai ales ca o încercare de a-i împiedica pe oameni să-și facă o imagine greșită despre Dumnezeu. Se subliniază incognoscibilitatea lui Dumnezeu, argumentîndu-se că deși omul este îndreptățit să vorbească despre Dumnezeu, el nu poate face acest lucru decît arătînd ce nu este Dumnezeu. Unul dintre susținătorii importanți ai negației este Maimonides (1135-1204) care remarcă următoarele:

> Nu este absolut deloc necesar să folosești atribute pozitive la adresa lui Dumnezeu pentru a-l amplifica în gîndurile tale ... îți voi da ... cîteva exemple ca să înțelegi mai bine cît de indicat este să formulezi cît mai multe atribute negative și cît de neindicat este să folosești în legătură cu Dumnezeu vreun atribut pozitiv. Cineva poate ști cu certitudine că un „vapor“ există, dar s-ar putea să nu știe cărui obiect i se acordă acest nume, unei substanțe sau unui accident; o a doua persoană află apoi că vaporul nu este un accident; o a treia că nu este un mineral; o a patra că nu este o plantă care crește în pămînt; o a cincea că nu este un corp ale cărui părți sînț ținute la un loc de natură; a șasea că nu este un obiect plat de tipul mesei sau al ușii; o a șaptea că nu este o sferă; o a opta că nu este ascuțit; o a noua că nu are formă rotundă, nici nu este echilateral; o a zecea că nu este un solid. Este evident că această a zecea persoană s-a apropiat cel mai mult de noțiunea corectă a „vaporului“ cu ajutorul atributelor negative anterioare ... În chip similar vei ajunge să-l înțelegi și să-l cunoști mai bine pe Dumnezeu cu ajutorul atributelor negative... Nu afirm doar că cel care enumeră atribute pozitive ale lui Dumnezeu nu îl cunoaște pe Creator în suficientă măsură ... ci susțin că fără să-și dea seama își pierde credința în Dumnezeu.[1]

Cam atît, așadar, despre folosirea termenilor negativi în vorbirea despre Dumnezeu. Însă din punct de vedere istoric analogia a fost cea care a prezentat cel mai mare interes pentru cei care cred că și despre un Dumnezeu unic se poate vorbi cu sens. În

acest context ne putem referi chiar la o „teorie a analogiei". Pentru a putea vedea despre ce este vorba, va trebui să ne întoarcem la punctul de plecare și să introducem elemente terminologice noi.

După cîte se pare, atunci cînd sînt folosite la adresa lui Dumnezeu, cuvintele nu au același sens ca în cazul făpturilor. Dar nu trebuie să existe o oarecare similitudine între afirmația că un om oarecare este bun și aceea că Dumnezeu este bun? Sau, pentru a recurge la o altă formulare, pot fi folosite cuvinte la adresa lui Dumnezeu și a altor lucruri în mod *univoc* sau *echivoc*? A folosi un cuvînt în mod univoc pentru două lucruri înseamnă că într-o anumită privință ele sînt identice, că acel cuvînt are același sens în ambele cazuri cînd este folosit. Astfel, pot afirma că atît Parisul cît și Roma sînt orașe, iar aici cuvîntul „oraș" este folosit în mod univoc. A recurge la sensul echivoc al cuvintelor înseamnă, pe de altă parte, a folosi aceleași cuvinte în sensuri cu totul diferite. Am folosi, de pildă, cuvîntul „broască" în mod echivoc, dacă ne-am referi atît la animal cît și la mecanismul care încuie o ușă.

Potrivit teoriei analogiei există însă și un al treilea mod de a aplica unul și același cuvînt unor obiecte diferite, și acest aspect prezintă interes cînd ne gîndim la modul în care se poate vorbi despre Dumnezeu. Esențială este în acest caz folosirea analogică a cuvintelor. Se presupune că folosirea analogică a cuvintelor se situează undeva între cea univocă și cea echivocă.

Forma clasică a teoriei analogiei, raportată la Dumnezeu, poate fi găsită în opera lui Toma d'Aquino* (1224/1225–1274) care formulează explicit următoarea întrebare: „Cînd se folosesc la adresa lui Dumnezeu și a făpturilor cuvintele cu un sens univoc sau echivoc?"[2] Răspunsul său este următorul:

Nu se poate ca unul și același termen să se aplice în mod univoc și lui Dumnezeu și făpturilor. Atunci cînd spunem, de pildă, despre făpturi că sînt „înțelepte", afirmăm că ele posedă un anumit atribut. Și spunînd aceasta trebuie să admitem că atributul în discuție este distinct față de alte atribute și chiar față de faptul că există ceva în legătură cu care să poată fi folosit. În cazul lui Dumnezeu însă, nu putem opera o distincție între atibutele sale, sau

* În continuare vom folosi forma latinească Aquinas, neobișnuită în limba română, însă curentă în epocă și prezentă în originalul englez. (*N.t.*)

între ele și existența sa ca atare (*esse* al său, în limbajul lui Aquinas). Așadar trebuie să fim de acord că atunci cînd se folosește în legătură cu Dumnezeu un anumit atribut, cînd se spune, de pildă, că „Dumnezeu este înțelept“, sensul atributului exprimat prin cuvînt „nu se limitează la sensul cuvîntului nostru ci îl depășește. Iată de ce este evident că termenul « înțelept » nu este folosit cu același sens în cazul lui Dumnezeu și al omului, ceea ce este valabil și pentru toate celelalte cuvinte, așa încît ele nu pot fi folosite în mod univoc pentru Dumnezeu și pentru făpturi“[3].

Pe de altă parte, cuvintele folosite la adresa lui Dumnezeu nu permit întotdeauna o întrebuințare echivocă. În viziunea lui Aquinas, dacă, vorbindu-se despre Dumnezeu, s-ar folosi întotdeauna sensul echivoc al cuvintelor, „n-am putea deduce niciodată enunțuri referitoare la Dumnezeu din enunțuri referitoare la făpturi“[4].

Aquinas trage concluzia că „folosite în legătură cu Dumnezeu și cu făpturile cuvintele au un sens analog“. El distinge două feluri de limbaj analogic. Pe de o parte putem folosi un cuvînt C, în legătură cu două lucruri, A și B, în virtutea unei anumite relații dintre A și B și un alt obiect căruia i se aplică de asemenea C. Astfel, putem spune despre un regim alimentar și o înfățișare că sînt „sănătoase“, după cum se poate afirma și despre un om că este „sănătos“. Dieta este sănătoasă pentru că face ca omul să fie sănătos; înfățișarea este sănătoasă pentru că este un simptom al sănătății. Putem folosi același cuvînt în legătură cu două lucruri, deoarece între ele există o relație de un anume fel. Astfel se poate folosi pentru regimul alimentar și pentru om termenul „sănătos“, deoarece omul este sănătos datorită regimului alimentar. Concluzia lui Aquinas este că în cazul lui Dumnezeu termenii sînt folosiți analogic datorită unei relații oarecare dintre Dumnezeu și făpturi. Iar relația pe care o are în vedere Aquinas este de natură cauzală. Se poate spune că perfecțiunile proprii făpturilor există în Dumnezeu în sensul că el este cauza tuturor făpturilor.

> Astfel unele cuvinte nu sînt folosite în legătură cu Dumnezeu și cu făpturile nici univoc nici exclusiv echivoc, ci analogic, deoarece nu putem vorbi despre Dumnezeu decît în limbajul pe care-l folosim la adresa făpturilor, așa încît orice se spune atît despre Dumnezeu cît

și despre făpturi este spus în virtutea modului în care făpturile se raportează la Dumnezeu ca la sursa și cauza lor, în care preexistă în chip transcendent toate perfecțiunile lucrurilor.[5]

## *Negație, analogie și Dumnezeu*

Ce să spunem, așadar, despre toate acestea? Oare folosirea negației și analogiei are darul de a risipi îndoielile potrivit cărora argumentele în favoarea credinței în Dumnezeu nu ar merita nici un fel de atenție? Avînd în vedere felul în care vorbesc oamenii despre Dumnezeu, nu reprezintă cumva problema existenței lui un fals punct de plecare? Oare autori ca Maimonides sau Aquinas nu ne fac decît să ne pierdem timpul?

Pentru a fi onești față de Maimonides și de cei care sînt de acord cu el trebuie să spunem măcar că în perspectiva modului în care a fost înțeles Dumnezeu în tradiția iudeo-creștină folosirea negațiilor în vorbirea despre Dumnezeu este într-o oarecare măsură justificată. Despre Dumnezeu s-a spus întotdeauna că este Creatorul, sursa tuturor lucrurilor. După cum spune Aquinas, „cuvîntul «Dumnezeu» semnifică natura dumnezeiască: el este folosit cu referire la ceva ce este deasupra a tot ce este și care e sursa tuturor lucrurilor și este deosebit de ele toate. În felul acesta intenționează să-l folosească cei care-l folosesc".[6] A vorbi despre Dumnezeu înseamnă neîndoielnic a vorbi despre cel de care depind toate făpturile individuale în măsura în care există, în măsura în care sînt aici în loc să fie acolo, în măsura în care, într-adevăr, au un loc unde să se găsească. Iar acest aspect, care este cu siguranță neclar, pare să fie de asemenea important. Pentru că în momentul în care convenim că Dumnezeu este sursa tuturor lucrurilor, pare plauzibilă concluzia că el însuși nu poate fi un lucru și că a spune că Dumnezeu nu este una sau alta reprezintă unica noastră alternativă, dacă nu vrem să spunem despre el ceva lipsit de orice sens. Nu putem spune în sens literal că Dumnezeu este o entitate anume.

Dar și ideea că despre Dumnezeu nu se poate vorbi în mod legitim decît cu ajutorul unor negații este greu de susținut. În această privință, trebuie făcute cel puțin două observații.

Prima se referă la ideea că se poate ajunge la o oarecare înțelegere a lui Dumnezeu pur și simplu spunînd ce nu este Dumnezeu. Este cît se poate de limpede că după părerea lui Maimonides această afirmație este adevărată, deși în realitate lucrurile se prezintă tocmai invers. Pentru că, spunîndu-se doar ce nu este un anumit lucru, nu se dă nici un indiciu asupra a ceea ce este în realitate lucrul acela, iar dacă nu se poate spune decît ce nu este Dumnezeu, atunci el nu poate fi înțeles absolut deloc. Să presupunem că, potrivit spuselor mele, în camera mea s-ar găsi ceva și că eu resping orice sugestie mi s-ar face în legătură cu ce este de fapt acolo. În cazul acesta nu voi avea nici un fel de idee despre ce este în camera mea. Întorcîndu-ne la citatul din Maimonides de la pagina 20, este pur și simplu fără sens afirmația că cineva care deține toate negațiile menționate acolo „a ajuns să-și formeze o imagine aproape corectă despre un «vapor»". El se putea gîndi la fel de bine la un dulap.

În al doilea rînd, observăm că oamenii care vorbesc despre Dumnezeu nu doresc în mod normal să se refere la el doar în termeni negativi. În mod obișnuit ei vor să spună că unele lucruri referitoare la el sînt cu certitudine adevărate. S-a spus că vorbirea despre Dumnezeu poate fi înțeleasă de așa manieră încît să fie interpretată ca vorbire despre altceva. S-a afirmat astfel că ceea ce pare a fi un enunț pozitiv despre Dumnezeu nu este în nici un caz așa ceva. Acest mod de argumentare nu ține seama însă de multe din cele ce se spun despre Dumnezeu. Cînd oamenii care cred în Dumnezeu spun, de exemplu, că el este bun, ei înțeleg în mod normal prin aceasta că Dumnezeu este realmente bun și nu că ceva este adevărat în legătură cu o ființă — alta decît Dumnezeu.

Dacă recursul rigid la negație nu este lipsit de inconveniente, teoria analogiei este mai promițătoare. Fiindcă se pot spune multe în favoarea ideii că unul și același cuvînt nu poate fi folosit în mod univoc sau echivoc pentru a desemna lucruri diferite. Acest aspect poate fi ilustrat cu ajutorul unui pasaj util de la începutul *Cercetărilor filozofice* ale lui Wittgenstein.

> Să privim, de pildă, acele îndeletniciri pe care le numim „jocuri". Mă refer la cele jucate cu ajutorul unei table, la jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri olimpice etc. Ce le este comun tuturor? — Nu spuneți: „*Trebuie* să aibă ceva în comun, altfel nu li s-ar spune

> « jocuri »" — ci *priviți* și *vedeți* dacă apare în toate un element comun. — Căci dacă le priviți nu veți găsi ceva care să fie comun *tuturor*, ci asemănări, relații, un număr considerabil dintr-unele și celelalte. Repet: nu gîndiți, ci priviți! — Uitați-vă la jocurile practicate pe o tablă, cu numeroasele relații pe care le presupun. Treceți acum la jocurile de cărți; aici veți găsi numeroase corespondențe cu primul grup, însă numeroase trăsături comune dispar în timp ce apar altele noi. Cînd trecem apoi la jocurile cu mingea multe aspecte comune se mențin, dar multe dispar. — Sînt toate „amuzante" ? Comparați șahul cu „x și zero". Sau se cîștigă și se pierde întotdeauna? Este obligatorie competiția între jucători? Gîndiți-vă la răbdare ... Și putem parcurge în același fel multe, multe alte grupuri de jocuri; putem vedea cum asemănările apar și dispar."[7]

Ceea ce evidențiază cu mare claritate Wittgenstein este că unul și același cuvînt poate fi folosit cu sens pentru a exprima înțelesuri diferite, însă înrudite. Și, urmînd firul exemplului de mai sus, ajungem să constatăm cu ușurință că multe cuvinte pot fi folosite cu sens în acest fel. Iată, de pildă, cuvîntul „bun". Există mîncare bună și cărți bune, fără a mai vorbi de oameni buni, vinuri bune, sau de un somn bun. Sau putem aminti din nou exemplul lui Aquinas, „sănătos". După cum spune el, un om poate fi sănătos, dar în aceeași măsură și o înfățișare sau un regim alimentar. Spunîndu-se că un om, o înfățișare sau un regim alimentar sînt sănătoase nu se afirmă că ele ar fi perfect identice într-o anumită privință. Dar nici nu se spune că între aceste feluri de sănătate ar fi aceleași diferențe ca între broasca-animal și broasca de la ușă.

Din acest motiv ni se pare greșită afirmația că unele și aceleași cuvinte trebuie să aibă întotdeauna exact același înțeles sau că trebuie folosite în anumite ocazii fără un sens bine precizat, de unde ar rezulta că nimeni nu poate vorbi cu sens despre Dumnezeu, de vreme ce cuvintele folosite în legătură cu el nu au exact același înțeles ca atunci cînd sînt folosite în legătură cu alte lucruri. Sau, ca să formulăm altfel, problema ridicată la începutul acestui capitol nu este în mod evident insurmontabilă; simplul fapt că oamenii nu folosesc în mod univoc sau echivoc aceleași cuvinte pentru Dumnezeu și făpturi nu duce la concluzia că ei nu pot vorbi cu sens despre Dumnezeu. Aceasta este ceea ce vrea să spună, în fond, teoria analogiei și cu siguranță în această privință este corectă.

Dar continuăm să fim confruntați cu o dificultate. Chiar dacă admitem că distincția dintre univoc și echivoc poate fi completată prin introducerea analogicului, tot ne mai putem întreba de ce se folosesc în legătură cu Dumnezeu unele cuvinte anume și dacă ele au sens în acest context. Este posibil să fim de acord că „jocuri“ poate fi folosit pentru a descrie lucruri care nu au o trăsătură comună, dar în același timp vom fi de acord că nu se poate spune despre orice lucru că este un joc. A salva un copil de la înec nu este un joc; nici o operație chirurgicală. Așa încît vorbirea despre Dumnezeu continuă să fie confruntată cu o problemă de ordin general. Trebuie să existe o rațiune oarecare pentru alegerea termenilor folosiți în legătură cu Dumnezeu. Acest aspect este formulat cu acuratețe de Patrick Sherry, care sugerează că:

> Existența unor temeiuri în virtutea cărora i se pot atribui lui Dumnezeu toate perfecțiunile nu este o simplă problemă de limbaj. Trebuie să insistăm asupra faptului că dacă se folosesc aceiași termeni la adresa lui Dumnezeu și a creaturilor, atunci trebuie să existe o legătură între criteriile relevante de evidență și adevăr. Astfel, motivele pentru care i se atribuie unii termeni, cum ar fi „iubire“, „tată“, „există“ și „viață“, trebuie să se găsească într-o relație oarecare cu motivele pentru care folosim acești termeni în viața de zi cu zi. În chip similar, chiar dacă „Dumnezeu a creat lumea“ exprimă o relație cu caracter unic, condițiile ei de adevăr trebuie să se asemene într-o oarecare măsură cu folosirea curentă a unor termeni cum ar fi „face“ sau „depind de“ (ceea ce nu înseamnă că ar trebui să putem verifica empiric doctrina despre creație aici și acum).[8]

Astfel, termenii folosiți în vorbirea despre Dumnezeu trebuie să fie justificați într-un fel sau altul, dacă nu dorim să pară arbitrari sau fără înțeles. Problema care se pune este însă dacă așa ceva e posibil. Aquinas, de exemplu, credea că este posibil. El afirmă că se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu și că datorită unor temeiuri obiective este permisă folosirea, în legătură cu el, a unor cuvinte care se aplică de obicei creaturilor. Dar are Aquinas dreptate cînd adoptă acest punct de vedere? Ar putea cineva să aibă dreptate adoptîndu-l?

În acest stadiu al analizei este greu de dat un răspuns, pentru că nu am prezentat nici un argument deosebit în sprijinul credinței în Dumnezeu cu ajutorul căruia să se poată face enunțuri despre

el. Pentru moment acest aspect nici nu prezintă importanță. În acest capitol ne-am propus să vedem dacă, ținînd seama de anumite lucruri care se spun despre Dumnezeu, mai merită să fie luate în considerație anumite argumente care pot fi invocate în favoarea credinței în el. Iar în perspectiva celor spuse pînă acum răspunsul este Da.

În capitolul următor vom aborda o problemă care i-a făcut pe mulți să tragă o concluzie diferită. Înainte de a continua ar trebui să facem însă, pe scurt, o ultimă observație. Chiar și din cele spuse pînă acum ar trebui să rezulte că din punctul de vedere al credincioșilor Dumnezeu este ceva situat categoric în afara obișnuitului. Unii ar spune că el este în chip esențial înconjurat de mister. Dar înseamnă oare aceasta că el nu există ? Sau că nu pot fi aduse niciodată argumente în sprijinul credinței în Dumnezeu ? Ambele întrebări au primit adeseori răspunsuri afirmative. S-a afirmat că dacă el este cu adevărat învăluit în mister, atunci nu putem ști cu exactitate ce se spune cînd se vorbește despre el, în care caz ar fi un nonsens să i se afirme existența. S-a mai spus, de asemenea, că dacă Dumnezeu este cu adevărat învăluit în mister, atunci încercarea de a găsi argumente în favoarea existenței sale nu are nici un rost.

Aceste opinii nu sînt însă foarte plauzibile. Nu trebuie să se știe cu exactitate ce înseamnă un cuvînt pentru a-l înțelege într-o oarecare măsură sau pentru a-l folosi în chip adecvat. S-ar putea să nu știu cu exactitate ce este un vulcan, dar pot vorbi cu înțeles despre vulcani. Și pot spune pe drept cuvînt că Jones are malarie, fără să-mi fie limpede la ce mă refer exact. Cu alte cuvinte, pot folosi cuvintele cu sens, fără a le putea defini. După cum spune Peter Geach, „Cu siguranță că nu aș putea defini cu exactitate ce este un « stejar » sau un « elefant », dar aceasta nu mă împiedică să afirm că stejarul nu este elefant“[9]. Această observație nu demonstrează în nici un fel existența lui Dumnezeu, dar evidențiază că pentru a vorbi cu sens despre Dumnezeu nu trebuie înțeleasă cu exactitate semnificația anumitor afirmații referitoare la el. S-ar putea ca Dumnezeu să nu poată fi definit; s-ar putea ca el să nu poată fi înțeles în totalitate. Dar aceasta nu înseamnă că nu se poate vorbi cu sens despre el, nici nu ne împiedică să ne întrebăm de la bun început dacă el există sau nu.

# 3. Dumnezeu și răul

După cum ar spune unii filozofi, problemele abordate în ultimele două capitole presupun posibilitatea apriorică a existenței lui Dumnezeu. Ele se ocupă cu posibilitatea intrinsecă a existenței lui Dumnezeu, caută să vadă dacă Dumnezeu *poate* exista. Potrivit unuia dintre rezultatele la care a dus pînă acum analiza noastră, este recomandabil să ne întrebăm dacă există vreo rațiune pentru a crede în Dumnezeu, iar în capitolul 4 vom începe să facem exact acest lucru abordînd primul dintr-o serie de argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu. Înainte de aceasta aș dori să mă ocup însă de o problemă care reprezintă pentru mulți oameni cea mai clară dovadă că Dumnezeu nu poate exista. Mă refer la ceea ce se numește în mod obișnuit „problema răului" și în legătură cu care s-au purtat de-a lungul secolelor numeroase discuții.

## *În ce constă problema răului?*

În general problema răului este inclusă în așa-numitul *teism clasic* (numit uneori doar *teism*), ai cărui adepți sînt numiți de obicei *teiști*. După cum arată H.P.Owen în cartea sa *Concepts of Deity (Concepte despre divinitate)*, „Teismul poate fi definit drept credință într-un singur Dumnezeu, Creatorul, care este infinit, aseic, necorporal, veșnic, imuabil, impasibil, simplu, desăvîrșit, omniscient și omnipotent"[1]. Unii dintre termenii folosiți în definiția lui Owen au un caracter tehnic și nu necesită pentru moment nici o explicație. Vom mai reveni asupra multora dintre ei. Deocamdată putem observa cel puțin trei lucruri. În primul rînd, a

spune că Dumnezeu este omniscient înseamnă a spune că este atotștiutor.* Apoi, a-l numi pe Dumnezeu omnipotent înseamnă a spune că este atotputernic. În fine, a spune că Dumnezeu este desăvîrșit înseamnă, în parte, că este atotbun.

Așadar, în conformitate cu teismul clasic, Dumnezeu este atotștiutor, atotputernic și atotbun. În lumea din jurul nostru sesizăm însă numeroase feluri de rău, care pot fi împărțite, de fapt, în două categorii. Acestea au fost denumite în mod tradițional „rău metafizic“ și „rău moral“. Răul metafizic (numit și „rău natural“) este tot ce considerăm a fi rău în universul fizic, tot ce nu poate să se fi produs prin acțiunea liberă a agenților umani. Boala și catastrofele naturale se încadrează în categoria răului metafizic. Pe de altă parte, prin rău moral se înțelege îndeobște comportamentul moralmente culpabil. Dacă Jones îl tortureazǎ pe Brown din simpla plăcere de a tortura și își dă seama că acțiunea sa este greșită, s-ar putea spune că el ilustrează răul moral. Firește că uneori cele două feluri de rău se suprapun. Aș putea aranja lucrurile în așa fel încît cineva să se găsească la un moment dat într-un loc unde știu că va fi omorît de un taifun. Însă de dragul argumentului se poate face totuși o distincție între răul moral și cel metafizic. Răul metafizic poate persista chiar și în cazul în care oamenii s-ar comporta întotdeauna fără greșeală.

În accepțiune curentă problema răului constă în a înțelege cum pot fi reconciliate existența lui Dumnezeu și existența răului. Și adeseori s-a spus că o astfel de reconciliere nu este posibilă. În sensul acesta s-a subliniat că problema răului poate duce la abandonarea credinței în Dumnezeu. Argumentul folosit în această privință se prezintă sub două forme. S-a spus, în primul rînd, că dată fiind existența răului nu mai este plauzibilă existența lui Dumnezeu. În al doilea rînd s-a spus, și acest argument este de relevanță imediată pentru stadiul actual al analizei noastre, că datorită

* În română, la fel ca în engleză, există o perfectă sinonimie între „omniscient“ și „atotștiutor“, prima variantă fiind cea folosită ca termen prim în originalul acestei lucrări. Noi o preferăm pe cea de a doua, deoarece este categoric mai răspîndită și se folosește curent în limbajul religios-teologic familiar unui mare număr de cititori. Cele spuse sînt valabile și pentru „omnipotent“ și „atotputernic“. (*N.t.*)

existenței răului teistul se vede confruntat cu o contradicție. El nu poate spune *în același timp* că există *atît* răul *cît și* Dumnezeu. Din moment ce nu poate nega decît cu greutate existența răului, ar rezulta că Dumnezeu nu există. Sau, cum spune Sf. Augustin (354-430), „Fie Dumnezeu nu poate, fie nu dorește să înlăture răul. Dacă nu poate nu este atotputernic, dacă nu dorește nu este atotbun“[2]. Potrivit spuselor lui Aquinas, „Se pare că Dumnezeu nu există. Pentru că în cazul a două lucruri care se exclud reciproc unul ar trebui să aibă o existență nelimitată, iar celălalt ar trebui să înceteze să existe. Însă cuvîntul «Dumnezeu» presupune o bunătate fără de sfîrșit. În cazul acesta, dacă Dumnezeu există, nimeni nu ar mai putea sesiza răul. Dar în lume răul este sesizabil. Iată de ce Dumnezeu nu există.“[3]

## *Încercări de soluționare a problemei răului*

Teiștii au recunoscut adeseori că problema răului îi confruntă cu unele dificultăți; de aceea ne vom îndrepta acum atenția spre unele dintre modalitățile cu ajutorul cărora au încercat să le depășească.

Unul dintre argumentele cel mai frecvent folosite este că existența unui rău oarecare reprezintă un mijloc necesar pentru a atinge binele. O versiune a acestui argument poate fi găsită în cartea lui Richard Swinburne *The Existence of God (Existența lui Dumnezeu)*.[4] După Swinburne răul natural le dă oamenilor, printre altele, ocazia de a crește în cunoaștere și înțelegere. El scrie:

> Dacă este necesar ca oamenii să cunoască răul care rezultă de pe urma acțiunilor sau a neglijenței lor, legile naturii trebuie să opereze cu regularitate, iar aceasta înseamnă că există ceea ce eu numesc „victime ale sistemului“ ... *dacă* se pornește de la premisa că oamenii ar trebui să-și poată face rău lor înșiși sau altora prin anumite acțiuni sau din neglijență, sau să poată preveni incidența acestuia, și dacă toate informațiile despre viitor se obțin prin inducție simplă, adică prin inducție bazată pe schemele unor evenimente similare din trecut — atunci oamenii și animalele trebuie să se lovească de diferite forme serioase ale răului natural.[5]

Swinburne ia în considerație eventualitatea că Dumnezeu dă oamenilor informațiile necesare, arătîndu-le într-un fel oarecare cum se prezintă lucrurile și indicîndu-le ce au de făcut în această situație. El presupune că Dumnezeu le-ar putea transmite oamenilor în această privință anumite informații verbale. Dar potrivit opiniei lui Swinburne aceasta înseamnă, de fapt, că nimeni nu se poate îndoi de existența lui Dumnezeu și că fiecare om este obligat să îl accepte pe Dumnezeu și să acționeze așa cum o cere el. Mai mult chiar, nimeni nu va putea hotărî de unul singur dacă dorește să cunoască lumea sau nu. „Concluzia mea este“, spune Swinburne,

> că o lume în care Dumnezeu le-ar da oamenilor o cunoaștere amănunțită a consecințelor pe care le au acțiunile lor nu ar fi o lume în care oamenii să aibă posibilități semnificative de a-și alege propriul destin sau atitudinea față de ei înșiși și față de lume. Dumnezeu ar fi mult prea aproape de ei pentru a-și rezolva ei înșiși problemele existente. Iar în caz că Dumnezeu îi dă omului cunoaștere, permițîndu-i în același timp să-și aleagă într-adevăr propriul destin, atunci trebuie să fie vorba de o cunoaștere inductivă firească.[6]

O concepție asemănătoare poate fi găsită la John Hick, unul dintre cei mai importanți autori contemporani care au scris despre problema răului. Argumentul lui este că existența răului este necesară pentru dezvoltarea deplină a omului. Hick înțelege răul în lumina dorinței lui Dumnezeu de a nu-i obliga pe oameni să-l accepte. El afirmă că omul este o ființă înclinată spre păcat, creată ca atare de Dumnezeu, însă capabilă, tocmai într-o lume în care există răul, să se înalțe spre mari înălțimi, deoarece i-a fost dată posibilitatea de a se maturiza prin confruntarea cu răul:

> Concluzia mea de ansamblu este, așadar, că lumea aceasta, cu toate suferințele ei nedrepte și aparent inutile, ar putea fi totuși ceea ce susține curentul Irinean* al gîndirii creștine, adică o sferă creată de Dumnezeu pentru constituirea sufletului... Să presupunem că Dumnezeul personal infinit creează persoane finite pentru a participa la viața pe care le-o împărtășește. Dacă, creîndu-le, le-ar așeza în imediata sa apropiere, așa încît să fie neîndoielnic conștiente din prima clipă de infinita și dumnezeiasca ființă și slavă, bunătate și iubire, înțelepciune, putere și știință în a cărei prezență se găsesc, atunci ele nu

* De la Sf. Irineu de Lugdunum — Lyon, † cca 202. (*N.t.*)

> ar beneficia de nici un fel de independență creaturală în raport cu Creatorul lor. Ele nu ar fi în măsură să *opteze* pentru preamărirea lui Dumnezeu, sau să se întoarcă spre El în deplină libertate, ca niște spirite valorizante care răspund Valorii absolute. Pentru a le dărui așadar libertatea de a veni la El, Dumnezeu le creează la o anumită distanță — o distanță epistemică și nu una spațială. Datorită lucrării Sale ele se găsesc într-o situație în care nu sesizează de îndată și copleșitor prezența Sa. În consecință, ele ajung să fie conștiente de sine ca părți ale unui univers cu structuri și „legi" autonome proprii... O lume fără probleme, dificultăți, pericole și greutăți de orice fel ar fi statică din punct de vedere moral. Căci progresul moral și spiritual se realizează prin răspunsul dat unor provocări exterioare, iar în paradis nu există astfel de provocări. În consecință, un mediu care contureză personalitatea nu poate să se supună dorințelor umane, ci trebuie să dețină o structură proprie, în raport cu care oamenii trebuie să învețe să trăiască și pe care nu o pot ignora decît pe proprie răspundere.[7]

A se observa accentul major pus în acest mod de argumentare pe libertatea umană. O astfel de accentuare reprezintă, de altfel, și principala caracteristică a unei alte faimoase soluții date problemei răului, prin care se apără libertatea voinței, încercîndu-se să se demonstreze că existența lui Dumnezeu este compatibilă cu răul moral. Această soluție se prezintă în linii mari în felul următor.

O mare parte a răului poate fi atribuită unor agenți umani. Acest rău nu ar fi trebuit să se producă vreodată, însă dacă se acceptă ideea unei lumi cu agenți umani liberi, atunci aceștia trebuie să aibă posibilitatea să săvîrșească răul moral. Dacă ar întîmpina piedici în această privință nu ar fi cu adevărat liberi. Pe de altă parte, este de preferat o lume cu agenți liberi unei lumi pline cu roboți sau mașini automate. Iată de ce, atunci cînd i-a creat pe oameni, Dumnezeu s-a văzut confruntat cu o alternativă. El ar fi putut crea o lume fără rău moral, sau ar fi putut crea o lume în care răul moral reprezintă o posibilitate autentică. Dacă ar fi creat-o pe prima, nu ar fi creat niciodată o lume cu agenți morali liberi. De fapt, el a creat-o pe cea de a doua, ceea ce înseamnă că posibilitatea de a săvîrși răul moral este autentică și inevitabilă. Creînd lumea în forma ei actuală, Dumnezeu a optat în favoarea variantei mai bune. Căci o lume în care trăiesc agenți liberi este mai bună decît una în care aceștia lipsesc. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este bun,

cu toate că permite oamenilor să săvîrşească toate felurile posibile de rău moral, iar existenţa lui Dumnezeu este compatibilă cu existenţa răului.

## *Răul, consecinţele sale, libertatea*

Dovedesc însă aceste încercări de soluţionare a problemei că Dumnezeu poate exista în ciuda existenţei răului ? Sau trebuie să tragem concluzia că problema răului face imposibilă sau improbabilă existenţa lui Dumnezeu ?

În ceea ce priveşte tipul de argument reprezentat de Swinburne şi Hick, asupra căruia ne vom opri pentru început, există cel puţin un aspect care ni se pare nesatisfăcător. Este vorba de problema acţiunilor şi a consecinţelor lor.

Atît Swinburne cît şi Hick cred că bunătatea lui Dumnezeu este o bunătate morală, care îşi găseşte justificarea în perspectiva consecinţelor ei. Ei par să spună că dacă priveşti lucrurile în perspectivă îndelungată, poţi considera că Dumnezeu este perfect îndreptăţit să declanşeze sau să permită răul în toate formele sale. Să fie oare într-adevăr aşa ?

Fireşte că atunci cînd facem judecăţi morale este adeseori relevant să ţinem seama de consecinţe. De asemenea, avem adeseori o părere bună despre cei care privesc răul ca un mijloc necesar spre a atinge binele. Astfel, îl lăudăm pe cel care taie piciorul cuiva pentru a-i salva viaţa, chiar dacă operaţia îi provoacă pacientului dureri mari. Dar mulţi oameni susţin că acţiunile nu sînt întotdeauna justificate de consecinţele lor, adăugînd uneori că referirea la consecinţe nu este suficientă pentru a-l scuza pe Dumnezeu că a creat o lume cu aşa de multe forme ale răului. Un bun reprezentant al acestui punct de vedere este D. Z. Phillips.

În capitolul 1 am amintit părerea lui Flew potrivit căreia cei care cred în Dumnezeu nu sînt dispuşi să accepte nici un argument îndreptat împotriva credinţei lor. Flew spunea aceasta referindu-se la afirmaţia că Dumnezeu ne iubeşte aşa cum îşi iubeşte un părinte copilul şi notează că în faţa unui copil care moare de cancer la gît, inoperabil, această afirmaţie este greu de acceptat. Probabil că într-o astfel de situaţie Swinburne şi Hick s-ar referi

la consecințe. Swinburne ar spune probabil despre copil că este „o victimă a sistemului". Phillips însă are un mod diferit de a gîndi. „Ce putem spune, așadar, despre copilul care moare de cancer?" se întreabă el.[8] Răspunsul este: „Dacă așa ceva i se întîmplă cuiva e destul de rău, dar dacă i se face intenționat, dacă este plănuit din eternitate — atunci acesta este cel mai mare rău posibil. Dacă Dumnezeu este un astfel de subiect, El nu își poate justifica acțiunile și în felul acesta se descoperă că natura Sa este rea."[9] După cum arată Phillips în continuare, aceasta este concluzia la care ajunge Ivan Karamazov în faimoasa sa cuvîntare adresată lui Alioșa în Frații Karamazov.

> Iar dacă suferințele copiilor sînt sortite să se adauge noianului de suferințe necesare pentru răscumpărarea adevărului, declar de la bun început că tot adevărul lumii nu merită a fi plătit cu asemenea preț... Nu vreau să accept deci armonia, din dragoste pentru omenire nu vreau să o accept... Și apoi, cred că s-a pus un preț exagerat pe această armonie, biletul de intrare e prea scump pentru punga noastră. De aceea mă și grăbesc să-l restitui. Și, dacă vreau să fiu un om într-adevăr cinstit, sînt dator să-l restitui cît mai curînd. Ceea ce și fac. Asta nu înseamnă că nu accept existența lui Dumnezeu, Alioșa; mă mulțumesc doar să-i dau înapoi cu tot respectul biletul meu de intrare.[10]

Greșește, așadar, Phillips argumentînd în felul acesta? Răspunsul este greu de întrevăzut, pentru că aici este vorba de o opțiune morală fundamentală, de ceea ce Wittgenstein numește „o judecată de valoare absolută"[11]. Este evident că Swinburne și Hick cred că anumite consecințe pot justifica apariția sau acceptarea răului existent în lume. Phillips nu împărtășește această convingere. După cîte se pare însă, este imposibil de demonstrat că vreuna dintre părți greșește sau are dreptate. Dar în acest caz Swinburne și Hick nu pot afirma că viziunea lor despre Dumnezeu și rău este perfect acceptabilă. În ce privește poziția adoptată de Phillips, ea e cu siguranță greșită, pentru că în loc să-l dezvinovățească pe Dumnezeu îi subliniază doar răutatea. Cel care împărtășește opiniile lui Swinburne și Hick referitoare la consecințe și la rău ar putea fi îndreptățit să justifice integritatea morală a lui Dumnezeu. Însă cel care este convins că mare parte a răului din lume nu poate fi niciodată justificată în lumina consecințelor acestuia, va fi nevoit să respingă argumentația lui Swinburne–Hick.

Oare nu se poate apela însă acum la argumentul liberului arbitru ? Nu demonstrează acesta că cel puțin o mare parte a răului este compatibilă cu existența lui Dumnezeu ? Mulți oameni ar spune că așa stau lucrurile și s-ar referi mai cu seamă la valoarea pe care o acordăm liberului arbitru. Una dintre premisele acestui argument este că o lume alcătuită din subiecți liberi e mai bună decît o lume alcătuită din automate. Majoritatea oamenilor sînt gata să accepte această premisă, și este cu siguranță adevărat că în mod normal avem o părere bună despre cei care sînt dispuși să acorde semenilor lor o anumită măsură de autonomie și libertate. Tatăl asupritor și iubitul tiranic, dictatorul și huliganul nu se prea bucură de multă simpatie. Nu s-ar putea spune, așadar, că dacă Dumnezeu este realmente bun el trebuie să acorde libertate făpturilor sale ? Și apoi, firește, nu s-ar putea spune că ne așteptăm din partea lui să le permită să acționeze așa cum doresc ele, cu toate posibilitățile de a săvîrși răul care ar putea rezulta din această libertate ?

Argumentului liberului arbitru i se poate aduce însă o obiecție serioasă. Căci potrivit acestui argument un act liber nu poate fi cauzat de Dumnezeu. Susținătorii săi au sesizat aceasta cu suficientă claritate. Iată ce scrie, de exemplu, Alvin Platinga: „Dumnezeu creează făpturi libere, însă el nu le poate *obliga* sau *determina* să facă doar ce este bine. Pentru că dacă el ar proceda în acest fel, libertatea lor nu ar mai avea, de fapt, nici o semnificație; ele nu ar săvîrși binele prin liberă alegere.“[12] Dar supoziția că Dumnezeu nu ar fi autorul acțiunilor libere este greu de reconciliat cu teismul clasic. Căci indiferent cum ar fi definite acțiunile libere (și aceasta reprezintă o importantă problemă filozofică în sine), ele trebuie să fie săvîrșite în mod necesar de cineva. Iar ideea că cineva acționează fără să fie determinat de Dumnezeu în acest sens este greu de acceptat în termenii teismului clasic. Acesta afirmă că acțiunea creatoare a lui Dumnezeu nu este doar de domeniul trecutului, ci că acționează atîta timp cît există ceva distinct de Dumnezeu. Astfel, ni se spune că orice lucru își datorează existența lui Dumnezeu, că simplul fapt al existenței lucrurilor ca atare se datorează în ultimă instanță lucrării lui Dumnezeu, că Dumnezeu este prima cauză care susține toate procesele cauzale distincte de propria sa ființă. După cum spune Owen:

> În conformitate cu teismul clasic Dumnezeu a creat lumea din nimic (*ex nihilo*). Două lucruri trebuie notate în legătură cu expresia *ex nihilo.* În primul rînd, ea este analitică, nu sintetică. Ea nu adaugă nimic ideii de creație, ci doar o face explicită. În al doilea rînd, „nimic" trebuie înțeles în sensul strict de neființă sau non-existență absolută. Nu există nici o formă de ființare care să existe în afara actului creator al lui Dumnezeu. Ființarea tuturor lucrurilor depinde în mod absolut de el.[13]

Prin urmare, dacă ne oprim la viziunea teistă clasică asupra lui Dumnezeu va trebui să fim de acord că dacă există Dumnezeu el acționează cauzal la nivelul existenței tuturor lucrurilor pe toată durata acesteia. Dar aceasta înseamnă că el acționează cauzal la nivelul fiecărei acțiuni umane, deoarece și acestea au caracter de evenimente reale. Acest aspect a fost bine sesizat de Aquinas. Potrivit spuselor lui, dacă există Dumnezeu,

> el nu este doar cauza devenirii [*quantum ad fieri*] ci și a ființării [*quantum ad esse*]. Astfel, se poate spune despre Dumnezeu că este cauza acțiunii în sensul că el induce în ființă puterea ei naturală și o și păstrează... însă din moment ce doar un mișcător nemișcat mișcă sau acționează din sine însuși, mai există încă un sens în care se poate spune despre ceva că este cauza acțiunii altcuiva — în măsura în care îl determină să acționeze... În acest caz, Dumnezeu este cauza acțiunii oricărui lucru natural, mișcîndu-l și conferindu-i puterea de a acționa.[14]

Cu o remarcabilă consecvență Aquinas arată și care sînt implicațiile acestei viziuni pentru faptele greșite ale oamenilor, pe care le numește „păcate". În *Summa Theologiae* el se întreabă dacă păcatul, ca acțiune umană, vine de la Dumnezeu (*utrum actus peccati sit a Deo*) și răspunde că așa este.

> Acțiunea de a păcătui nu ține doar de domeniul ființei, ci este de asemenea și un act. Și din ambele puncte de vedere își are într-un fel oarecare originea în Dumnezeu. Fiecare ființă, indiferent care îi este modul de existență, trebuie să se tragă din Ființa Primă, după cum spune Dionisie. Fiecare acțiune este provocată de ceva ce acționează deja, deoarece a determina ceva să acționeze presupune ca cel care determină să aibă puterea de a acționa. Fiecare ființă care acționează este redusă la Actul Prim, adică la Dumnezeu, care îi este cauză și care este act prin însuși faptul că e Dumnezeu. De aceea, în măsura în care un lucru poate fi numit acțiune, Dumnezeu îi este cauza.[15]

Astfel, argumentul liberului arbitru prezintă imperfecțiuni. El afirmă că Dumnezeu permite doar realizarea actelor umane libere. Însă Dumnezeu trebuie să se implice cauzal în realizarea lor, iar în acest caz nu se mulțumește să le permită. Cel care crede în teismul clasic este, pare-se, forțat să respingă argumentul liberului arbitru. Dar înseamnă aceasta cumva că el nu mai poate afirma sub nici un motiv că problema răului nu face irațională sau imposibilă credința în Dumnezeu? Eu cred că răspunsul este Nu. Iar acest răspuns se întemeiază pe însăși natura problemei răului și pe cea a teismului clasic.

*Dumnezeu și răul*

După cum se afirmă în mod obișnuit, problema răului apare în contextul supoziției că, dacă Dumnezeu există, el trebuie să fie bun din punct de vedere moral. Iată de ce unii autori ca Swinburne și Hick încearcă să-l exonereze pe Dumnezeu din punct de vedere moral în ciuda existenței răului. Să presupunem însă că introducem în discuție un nou aspect al problemei, întrebîndu-ne dacă teistul este obligat să-l considere pe Dumnezeu agent moral. O dată formulată această interogație, celui convins că se poate crede în același timp în existența lui Dumnezeu și în cea a răului i se deschid niște perspective de argumentație cu totul inedite. Fiindcă, firește, dacă credința în Dumnezeu nu este asociată în mod obligatoriu cu credința într-un agent moral, întreaga problemă a răului, așa cum a fost discutată în acest capitol, nici măcar nu mai ajunge să fie formulată. După cum obișnuiesc să spună unii filozofi, ea se dovedește a fi o pseudoproblemă. Și, bineînțeles, în acest caz ea nu mai este neapărat un motiv pentru ignorarea tuturor raționamentelor pozitive invocate în favoarea credinței în Dumnezeu. Pentru că dacă problema răului se pune doar în momentul în care Dumnezeu este înțeles ca agent moral și dacă teiștii nu sînt obligați să-l înțeleagă în acest fel, atunci problema nu se mai referă în mod necesar la credința în Dumnezeu.

Așadar, trebuie să afirmăm că a crede în Dumnezeu înseamnă a crede într-un agent moral? Dacă vedem în Dumnezeu doar o

persoană extraordinară, răspunsul ar putea fi afirmativ. Dar în termenii teismului clasic mai adecvat pare să fie răspunsul negativ.

O primă rațiune în acest sens o reprezintă convingerea teismului clasic că Dumnezeu este sursa tuturor ființelor. Potrivit cuvintelor lui Owen citate anterior, „pentru a putea ființa, totul depinde de el în chip absolut". Însă dacă Dumnezeu este sursa tuturor ființelor, trebuie să se facă ceva pentru a-l deosebi de toate aceste ființe, iar soluția care se impune este cea de a nega că Dumnezeu este el însuși o ființă. Însă agenții morali, buni sau răi, indiferent cum ar fi ei, sînt evident ființe. Cu alte cuvinte, dacă în termenii teismului clasic nu se spune despre Dumnezeu că este o ființă, atunci nu se poate spune despre el nici că este un agent moral. Iată cum argumentează Michael Durrant această idee:

> Se spune despre Dumnezeu că este principiul ființării, ceea ce face ca „Dumnezeu" să nu mai poată fi un termen generic. Din pricina aceasta Dumnezeu, ca principiu al oricărei ființări, este cel datorită căruia se poate spune despre „există" — cu un număr de sensuri egal cu cel al categoriilor — că nu este totuși omonim. Din acest motiv Dumnezeu nu poate intra în nici o categorie, nici măcar cea de „substanță", după cum a subliniat și Aquinas.[16]

În al doilea rînd, faptul că în teismul clasic Dumnezeu nu apare în mod necesar ca agent moral rezultă din noțiunile de obligație și datorie. Se spune în general că un agent moral este cineva capabil să-și facă datoria, cineva capabil să-și îndeplinească obligațiile. Însă este extrem de dificil de înțeles cum s-ar putea spune despre Dumnezeul teismului clasic că ar avea datorii și obligații. În mod obișnuit, oamenii sînt confruntați cu acestea în contexte sociale, în contexte în care sînt înconjurați de alți oameni. Însă potrivit teismului clasic Dumnezeu este sursa tuturor ființelor. Mai mult chiar, după cum arată Owen, teismul clasic susține atît că „actul creator al lui Dumnezeu este liber, în sensul că nu este impus de nici o constrîngere exterioară și că nu este necesar pentru împlinirea propriei sale vieți"[17], cît și că Dumnezeu este neschimbător, ceea ce înseamnă, pentru a folosi cuvintele lui Owen, că „Dumnezeu este incapabil de a suferi vreo schimbare datorată unor cauze externe sau interne"[18]. Dar dacă Dumnezeu este cauza tuturor ființelor, el trebuie să fie radical diferit de tot

ce constituie şi participă la contextele sociale, indiferent care ar fi acestea. Iar dacă Dumnezeu este ceea ce este indiferent dacă creează sau nu, el este liber să creeze, iar dacă este neschimbător, nu se poate afirma despre el că ar avea un context social, el putînd fi ceea ce este independent de existenţa unui astfel de context social. S-ar putea obiecta că datoriile şi obligaţiile se impun oamenilor chiar dacă aceştia trăiesc într-o totală izolare. Nu există oare îndatoriri şi obligaţii faţă de tine însuţi ? Dar acestea presupun capacitatea de a face anumite lucruri sau de a te abţine de la ele. Iată de ce nu vorbim, de pildă, despre datoria sau obligaţia de a fi simultan în două locuri, sau despre datoria, respectiv obligaţia de a înceta să mai respirăm. Dar dacă Dumnezeu este neschimbător, atunci ideea că el este capabil să facă sau să se abţină de la ceva, ca şi cum ar avea obligaţii sau îndatoriri faţă de sine însuşi, nu are nici un sens. În termenii teismului clasic, Dumnezeu este liber să creeze sau nu, însă creaţia nu poate implica pentru teistul clasic nici o schimbare a lui Dumnezeu. Noţiunea de neschimbabilitate a lui Dumnezeu înseamnă că Dumnezeu face doar ceea ce face, sau, cum se mai spune uneori, că el este doar ceea ce este.

În fine, noţiunea de agent moral mai trebuie analizată şi în contextul capacităţii de a reuşi sau a eşua. Agent moral este evident cineva care poate cunoaşte reuşite sau eşecuri. El poate reuşi cînd comportamentul său este moral, iar al celorlalţi nu, şi poate eşua cînd comportamentul său este imoral, iar al celorlalţi moral. Fiindcă reuşita şi eşecul se definesc în funcţie de context şi nu sînt inteligibile decît în lumina sa. Se poate spune că ai reuşit sau eşuat doar în raport cu o normă a reuşitei şi a eşecului, în funcţie de care se pot aprecia propriile rezultate. Însă dacă, aşa cum afirmă teismul clasic, Dumnezeu a creat *ex nihilo*, el nu a avut la dispoziţie o astfel de normă. Se poate aprecia despre cineva că are succes ca scriitor doar în lumina istoriei literaturii. Despre un fabricant de ceasuri nu se poate spune că nu a avut succes decît în raport cu o normă referitoare la istoria fabricării ceasurilor. Dar în funcţie de care normă poate fi apreciat Creatorul *ex nihilo* ? Nu poate exista nici una, aşa încît despre Dumnezeul teismului clasic nici nu se poate spune măcar că ar fi capabil să reuşească sau să eşueze. Iar în acest caz el nu poate fi agent moral, căci un astfel de agent ar trebui să poată reuşi sau eşua.

## *Argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu?*

Mult mai multe ar trebui să se spună despre problema răului, însă voi încheia aici cu observația că, așa cum este prezentată în mod obișnuit, problema nu exclude posibila existență a lui Dumnezeu. S-ar putea ca premisele morale ale anumitor puncte de vedere, cum ar fi cele ale lui Swinburne sau Hick, să ni se pară inconfortabile, însă în Dumnezeul teismului clasic nu trebuie să se vadă neapărat un agent moral, și prin urmare nu poate fi moralmente rău. În general, cînd apare ca argument în favoarea inexistenței lui Dumnezeu, problema răului este invocată pentru a arăta că Dumnezeu este rău, sau că el ar fi așa dacă ar exista, ceea ce nu poate fi adevărat, pentru că atunci ar fi moralmente rău, ceea ce în cazul lui este exclus. Însă din moment ce Dumnezeul teismului clasic nu poate fi moralmente rău, problema răului nu poate fi folosită pentru a demonstra că el ar fi așa. Atîta timp cît gîndim în termenii teismului clasic, a spune că Dumnezeu este moralmente rău echivalează cu a spune că porcii sînt reptile. A-l acuza că este moralmente rău echivalează cu a critica un cîine că nu are pisoiași.

Înainte de a părăsi definitiv problema răului, dorim să amintim în final încă un posibil mod de argumentație la care ar putea recurge cel care crede că existența lui Dumnezeu este posibilă și probabilă în ciuda prezenței răului. L-am putea numi „Argumentul raționalității existenței lui Dumnezeu“, din moment ce pornește de la premisa că credința în Dumnezeu este rezonabilă.

După cum am mai arătat, cel care susține că existența răului face imposibilă sau improbabilă existența lui Dumnezeu argumentează în felul următor:

Răul există.
Dacă răul există, este imposibil sau improbabil să existe Dumnezeu.
De aceea, este imposibil sau improbabil să existe Dumnezeu.

Acest argument este valid, deși aceasta nu înseamnă că premisele și concluziile sale sînt adevărate. Să presupunem însă că avem motive foarte întemeiate pentru a crede că Dumnezeu există.

În cazul acesta am avea cu siguranță motive să afirmăm că existența lui Dumnezeu este posibilă. Am avea de asemenea motive să contestăm capacitatea răului de a face improbabilă existența lui Dumnezeu, din moment ce avem deja o serie de motive întemeiate pentru a crede că Dumnezeu există. Într-o astfel de situație s-ar putea formula următorul argument:

Dumnezeu există.
Răul există.
De aceea, există atît Dumnezeu cît și răul, iar existența răului nu face imposibilă sau improbabilă existența lui Dumnezeu.

S-ar putea să nu existe, ce-i drept, nici un motiv întemeiat în favoarea credinței în existența lui Dumnezeu. Însă dacă cineva crede că deține un astfel de motiv bine întemeiat, ar fi îndreptățit să recurgă la cel de-al doilea argument, dintre cele prezentate mai sus, în momentul în care se afirmă că datorită problemei răului se poate renunța încă din start la credința în Dumnezeu. Celui care dorește să respingă credința în Dumnezeu fără a se referi la rațiunile care susțin credința în Dumnezeu, întreaga argumentație i s-ar putea părea obositoare. Însă dacă dorește să demonstreze iraționalitatea credinței, trebuie să-și modifice atitudinea. Cu alte cuvinte, trebuie să analizeze rațiunile care îl determină pe credincios să creadă în existența lui Dumnezeu.

În felul acesta el ni se va alătura, pentru că tocmai în acest punct am ajuns pe traseul introducerii noastre. Pentru început, ne vom îndrepta atenția spre un mod de argumentare care a făcut o îndelungată și zbuciumată carieră filozofică. În centrul său se găsește sensul cuvîntului „Dumnezeu“.

# 4. Argumentul ontologic

•

„Ce înseamnă un nume ?“ se întreba Julieta. S-ar putea spune că pentru susținătorii argumentului ontologic el înseamnă foarte mult. Înainte de a arăta de ce, trebuie să subliniez însă că nu există, de fapt, nici un singur argument căruia să i se poată spune, în exclusivitate, „argument ontologic“. Din motive de convenție și conveniență numele respectiv va continua să figureze în titlul acestui capitol. Sensul expresiei „argument ontologic“ poate fi evidențiat însă cu claritate doar prin raportare la un grup de argumente înrudite.

## *Argumente ontologice*

Cea mai cunoscută formă a argumentului ontologic poate fi găsită în *Proslogion*-ul Sfîntului Anselm, în capitolul 2, unde încearcă să-l definească pe Dumnezeu. Dumnezeu, spune el, este „ceva mai mare decît care nimic nu se poate imagina“ (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Anselm se întreabă dacă Dumnezeu, astfel înțeles, există, iar răspunsul său ia forma unui argument de tipul *reductio ad absurdum*, adică a unui argument al cărui scop este să demonstreze că o propoziție este adevărată pentru că negarea ei ar implica o contradicție sau o altă formă de absurditate.

Anselm citează începutul psalmului 53*: „Zis-a cel nebun întru inima sa: « Nu este Dumnezeu ».“ Nebunul, spune Anselm, înțelege cel puțin a cui existență o neagă. Astfel, spune Anselm, ideea de Dumnezeu se găsește „în intelectul său“ (*in intellectu*).

---

* Psalmul 52 în tradiția biblică ortodoxă. (*N.t.*)

Dar dacă Dumnezeu, continuă el, este în plus ceva mai mare decît care nimic nu se poate imagina, atunci el trebuie să fie mai mult decît o simplă idee în mintea cuiva, fiindcă altminteri nu ar fi ceva mai mare decît care nimic nu se poate imagina. Rezultă de aici, conchide Anselm, că Dumnezeu trebuie să existe atît în realitate (*in re*) cît și în intelect.

> Și un nebun este silit, așadar, să admită că ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina există în intelect, de vreme ce înțelege acest ceva cînd îl aude, și tot ce se înțelege există în intelect. Și cu siguranță că ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina nu poate exista doar în intelect. Căci chiar dacă există exclusiv în intelect, el poate fi conceput ca existînd în realitate, ceea ce înseamnă mai mult. Așadar, dacă ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina există doar în intelect, același ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina este ceva-mai-mare-decît-care-se poate imagina ceva. Însă evident că acest lucru este imposibil. De aceea fără absolut nici o îndoială ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina există atît în intelect cît și în realitate.[1]

În felul acesta Anselm pare să deducă existența reală a lui Dumnezeu din conceptul de Dumnezeu și, din acest motiv, se poate spune despre argumentul său că e *a priori*. Un astfel de argument duce la o anumită concluzie nu prin analiza unor probe de natură tangibilă — ca atunci cînd se afirmă pe baza unor probe de sînge că un pacient suferă de anemie — ci prin analizarea unor sensuri, idei sau definiții.

Atît despre argumentul ontologic în versiunea lui Anselm. Argumentul acesta a mai cunoscut însă și o serie de alte formulări care merită să fie amintite. Mă refer în special la cele care aparțin lui René Descartes (1591-1650), Norman Malcolm și Alvin Platinga.

Argumentul lui Descartes apare în cea de a cincea *Meditație* a sa.[2] Potrivit lui Descartes, așa cum se poate avea o idee distinctă despre numere sau cifre, tot așa se poate avea o idee clară și distinctă despre Dumnezeu. Iar din punctul lui de vedere ideea de Dumnezeu este ideea de ființă absolut perfectă. Mai mult chiar, despre această ființă se poate spune că are „o existență actuală și

eternă", tot așa cum se poate spune despre unele numere sau cifre că au un anumit fel de caracter sau atribut.

> Existența nu poate fi separată mai lesne de esența lui Dumnezeu decît egalitatea celor trei unghiuri ale sale cu două unghiuri drepte de esența triunghiului dreptunghic, sau ideea de munte de ideea de vale. Și de aceea nu ne repugnă mai puțin ideea unui Dumnezeu (adică a unei Ființe absolut perfecte) căruia să-i lipsească existența (în felul acesta lipsindu-i o perfecțiune) decît cea a muntelui care nu are nici o vale.[3]

Se afirmă, cu alte cuvinte, că din noțiunea de Dumnezeu poate fi dedusă existența acestuia. Dumnezeu este desăvîrșit la modul absolut și de aceea trebuie să existe.

Versiunea argumentului ontologic[4] dată de Malcolm încearcă, pentru început, să înlăture o serie de dificultăți. Filozofii reproșează adeseori argumentului ontologic că tratează existența ca pe o perfecțiune pe care lucrurile pot să o aibă sau nu. Malcolm este de acord cu această critică și cu faptul că ea se aplică și lui Anselm. După părerea lui Malcolm, ideea că existența este perfectă apare în formularea pe care Anselm o dă argumentului ontologic în capitolul 2 din *Proslogion*. Însă Malcolm crede că la Anselm mai poate fi găsit un argument ontologic în care nu apare ideea că existența ar reprezenta o perfecțiune. În *Proslogion* 3 întîlnim următorul pasaj:

> Iar această ființă (Dumnezeu) există cu adevărat, în așa măsură încît nici măcar nu se poate imagina că ea nu ar exista. Fiindcă se poate imagina că există ceva despre care să nu se poată imagina că nu ar exista, și acest ceva este mai mare decît ceea ce nu se poate imagina că nu ar exista. În acest caz, dacă se poate imagina că acel ceva-mai-mare-decît-care-nu-se-poate-imagina-nimic nu există, atunci acel ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina nu poate fi identic cu ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina, ceea ce este absurd. În această situație existența a ceva-mai-mare-decît-care-nimic-nu-se-poate-imagina este atît de adevărată, încît nici măcar nu se poate imagina că ea nu ar exista.

După părerea lui Malcolm, Anselm nu spune aici că Dumnezeu trebuie să existe deoarece existența este o perfecțiune, ci că Dumnezeu trebuie să existe deoarece conceptul de Dumnezeu este conceptul unei ființe a cărei existență este necesară. Potrivit

interpretării lui Malcolm, în *Proslogion* 3 Anselm apreciază că Dumnezeu este o ființă care, dacă există, are atributul existenței necesare. Și de vreme ce o ființă care are acest atribut nu poate să nu existe, se impune concluzia că Dumnezeu există în mod real.

> Dacă Dumnezeu, o ființă mai mare decît care nu se poate imagina nimic, nu există, atunci el nu poate *începe* să existe. Pentru că în acest caz existența lui ar trebui să aibă o *cauză*, sau să fie *întîmplătoare*, în fiecare dintre cele două situații el apărînd ca o ființă limitată; or, potrivit imaginii pe care o avem despre el, el nu este așa. Din moment ce nu poate începe să existe, dacă nu există, existența lui e imposibilă. Dacă există, el nu poate să fi început să existe... nici nu poate înceta să existe, fiindcă nimic nu-l poate determina să înceteze a exista și nici nu este posibil ca el să înceteze întîmplător să mai existe. Așadar, dacă Dumnezeu există, existența lui e necesară. Astfel, existența lui Dumnezeu este fie imposibilă, fie necesară. Primul caz poate fi adevărat doar dacă conceptul unei astfel de ființe este contradictoriu sau logic absurd, într-un fel sau altul. Presupunînd că nu aceasta este situația, concluzia este că el există în mod necesar.[5]

Acest argument a fost criticat de Platinga, care susține însă că, reformulat cu ajutorul noțiunii filozofice de lumi posibile, noțiune popularizată prin scrierile unui grup cunoscut în general ca logicienii modali, el poate fi totuși salvat.[6] În linii generale, o lume posibilă reprezintă un mod în care ar fi putut fi lucrurile. Lumea noastră este o lume posibilă. Tot așa este și o lume identică cu a noastră, însă în care elefanții, de exemplu, au două trompe în loc de una. În consecință, operînd cu noțiunea lumilor posibile, Platinga reformulează în primul rînd argumentul lui Malcolm cu ajutorul a două propoziții:

1. Există o lume, L, în care există o ființă de dimensiune maximă.
2. O ființă are dimensiune maximă într-o lume doar dacă există în toate lumile.[7]

După părerea lui Platinga, cu ajutorul acestui argument se constată că într-o lume posibilă oarecare există o ființă de dimensiune maximă. Iar o lume cu o astfel de ființă conține o esență, E, cu proprietatea „există în toate lumile". Din păcate, spune Pla-

tinga, argumentul nu duce la constatarea că există o ființă de maximă dimensiune în lumea noastră. Deoarece se poate presupune că existența în toate lumile nu poate fi unica determinare a maximei dimensiuni, iar argumentul lui Malcolm nu arată decît că într-o lume oarecare există o ființă de dimensiune maximă.

Însă Platinga crede că argumentul ontologic poate fi salvgardat și acesta este punctul în care începe salvgardarea. Dacă modul în care înțelege el argumentul lui Malcolm este corect, atunci trebuie să existe o lume posibilă în care o ființă are o dimensiune maximă, ceea ce presupune că ființa respectivă există în toate lumile. Dar nu rezultă de aici că în toate lumile ființa aceea este mai mare sau mai desăvîrșită decît alți locuitori ai acelor lumi. Din acest motiv Platinga introduce noțiunea de maximă perfecțiune*. Perfecțiunea maximă este asociată dimensiunii maxime.

„Proprietatea *dimensiune maximă* presupune proprietatea *perfecțiune maximă în fiecare lume posibilă.*

Perfecțiune maximă presupune *atotștiință*, *atotputere* și *perfecțiune morală*."[8]

Aceasta ar fi, spune Platinga, o exemplificare posibilă a dimensiunii maxime. Există o lume posibilă cu o ființă de maximă dimensiune. În cazul acesta însă există o lume cu o ființă de maximă perfecțiune, de unde rezultă că în fiecare lume posibilă există o ființă de maximă perfecțiune, de unde rezultă că în lumea noastră există o ființă de maximă perfecțiune, ceea ce înseamnă că există în mod real un Dumnezeu a cărui existență rezultă din natura sa, realitatea acestei existențe putînd fi constatată cu ajutorul unui raționament care ne apare ca o formă a argumentului ontologic.

## *Cît de îndreptățit este argumentul ontologic?*

Cel puțin un aspect poate fi invocat în favoarea argumentului folosit de Anselm în *Proslogion* 2. Oamenii au vederi diferite

* Sîntem conștienți de caracterul pleonasmic al formulării; am păstrat-o însă, întrucît în gîndirea medievală, în acest context, perfecțiunea comportă grade diferite. *(N.t.)*

asupra naturii lui Dumnezeu, însă în mod normal sînt toți de acord că Dumnezeu trebuie să fie infinit superior față de alte lucruri sau față de orice nu este Dumnezeu. În plus, după cîte se pare, Dumnezeu nu poate exista doar întîmplător. O astfel de eventualitate ar presupune că existența lui Dumnezeu a fost condiționată într-un fel oarecare de ceva, sau că ar fi un fel de accident. Ea ar mai presupune că într-un moment oarecare din viitor Dumnezeu ar înceta să existe. Anselm afirmă că Dumnezeu este ceva mai mare decît care nimic nu se poate imagina, că el este necesar sau absolut într-un mod imposibil de atins de orice altceva în afară de Dumnezeu. Această aserțiune pare rezonabilă în contextul unui argument în favoarea existenței lui Dumnezeu. Mi se pare corectă afirmația că nici un argument nu poate fi considerat, în sens tradițional, argument în favoarea lui Dumnezeu, dacă nu admite, într-un fel sau altul, că mărimea lui Dumnezeu este absolută, iar existența sa inevitabilă.

Dar este oare argumentul lui Anselm convingător ? După apariția *Proslogion*-ului, un călugăr cu numele Gaunilo i-a replicat lui Anselm, acuzîndu-l practic de absurditate. Potrivit lui Gaunilo, dacă argumentul lui Anselm ar fi corect, atunci, cu ajutorul unor raționamente de tipul celui folosit de Anselm, nu ar putea fi demonstrată doar existența lui Dumnezeu.

> Ei spun, de exemplu, că undeva în mijlocul oceanului se găsește o insulă numită de unii „Insula Pierdută“, datorită dificultății (sau mai curînd imposibilității) de a găsi ceea ce nu există. Și se spune că este binecuvîntată cu tot felul de bogății fără de preț și cu o abundență de plăceri, mult mai multe decît cele ale Insulelor Fericiților și, neavînd nici un locuitor, abundența bogățiilor sale o depășește pe cea a tuturor ținuturilor locuite de oameni. Ei bine, dacă cineva îmi spune că așa este ea, înțeleg cu ușurință ce mi se spune, deoarece aceasta nu prezintă nici un fel de dificultate. Însă dacă îmi spune în continuare, ca și cum ar fi o consecință logică: nu te poți îndoi mai mult de faptul că această insulă, mai bună decît orice alt ținut, există cu adevărat undeva în realitate decît de faptul că ea se găsește în intelectul tău. Și din moment ce este mai bine să existi și în realitate, nu numai în intelect, ea trebuie să existe în mod necesar. Pentru că dacă nu există i-ar fi superior orice alt ținut existent în realitate și astfel insula pe care ai conceput-o deja ca fiind mai desăvîrșită decît toate celelalte nu va mai fi desăvîrșită. Deci, dacă cineva încearcă să mă convingă

> că această insulă există dincolo de orice îndoială, și dacă nu m-a convins mai întîi că perfecțiunea ei există în intelectul meu tocmai ca un lucru real și indubitabil și nu ca ceva ireal sau a cărui realitate este îndoielnică, fie m-aș gîndi că glumește, fie mi-ar fi greu să decid despre care dintre noi ar trebui să se spună că este un nebun mai mare — despre mine, fiindcă am fost de acord cu el, sau despre el, fiindcă a crezut că mi-a dovedit cu oarecare certitudine că există această insulă.[9]

Există cu siguranță un răspuns pe care Anselm l-ar putea da acestei obiecții. Căci el nu vorbește, de fapt, niciodată despre ceva ce este mai mare decît orice altceva. El vorbește despre Dumnezeu spunînd că nu se poate concepe ceva mai mare decît el. Gaunilo se referă la o insulă care poate fi eventual mai mare decît oricare dintre insulele existente. Însă Anselm vorbește despre Dumnezeu ca despre ceva ce nu poate fi depășit în nici o privință. S-ar putea spune că, într-o anumită măsură, Anselm și Gaunilo nu vorbesc despre același lucru.

Un susținător al lui Gaunilo ar putea accepta acest punct de vedere, argumentul său rămînînd totuși la fel de tăios. Într-o astfel de formulare s-ar putea spune că dacă argumentul lui Anselm funcționează, atunci se poate stabili cu ajutorul lui nu numai că există o insulă mai bună decît toate celelalte, ci o insulă care depășește orice perfecțiune imaginabilă.

Interpretarea aceasta a părut multora plauzibilă, însă ea nu demonstrează în chip necesar că raționamentul lui Anselm este absurd. Pentru că ea depinde de coerența conceptului de insulă care depășește orice perfecțiune imaginabilă. Dar indiferent ce definiție s-ar da insulei, este întotdeauna posibil să i se adauge ceva ce ar duce la o insulă mai bună. După cum afirmă Platinga:

> Indiferent cît de mare ar fi o insulă, indiferent cît de multe fecioare și tinere dansatoare nubiene ar împodobi-o, întotdeauna poate exista una mai mare — în care numărul lor, de pildă, să fie dublu. Calitățile care determină valoarea insulelor — de exemplu, numărul palmierilor, cantitatea și calitatea nucilor de cocos —, majoritatea acestor calități nu cunosc un *maxim intrinsec*. Aceasta înseamnă că nu există o limită maximă a productivității sau a numărului de palmieri (sau de tinere dansatoare), așa încît nici o insulă să nu poată depăși cantitativ această calitate. Din acest motiv ideea unei insule cu maximă valoare posibilă este inconsistentă și incorentă; așa ceva nu poate exista.[10]

În acest caz s-ar putea trage eventual concluzia că ideea lui Anselm supraviețuiește atacului lui Gaunilo. Din păcate însă Anselm se vede confruntat cu o posibilă dificultate tocmai în privința acelui aspect pe care l-ar fi putut folosi împotriva lui Gaunilo. Dacă ideea celei mai valoroase insule posibile este incoerentă, nu este oare adevărat același lucru în legătură cu ideea celei mai mari ființe posibile? S-ar putea spune despre anumite atribute ale unei ființe perfecte că ating un maximum intrinsec, însă nu este deloc evident că acest calificativ este valabil pentru toate. Să presupunem, de pildă, că o ființă perfectă este în totalitate absolut iubitoare. Nu s-ar putea replica oare că ideea unei ființe absolut iubitoare, concepută ca o ființă care iubește așa de mult încît să nici nu se poată imagina o iubire mai mare, este incoerentă? Cititorul poate continua să reflecteze asupra acestei probleme, eu însă mă mulțumesc să observ că Anselm întîmpină aici o posibilă dificultate, pentru a vedea apoi dacă argumentul folosit de el în *Proslogion* 2 nu este cumva vulnerabil și din alte rațiuni decît cele la care ne-am referit pînă acum. Iar în acest context trebuie amintit Kant, pentru că de obicei se spune că la el s-ar găsi obiecții absolut decisive împotriva argumentului lui Anselm.

Esența obiecției pe care o formulează Kant la adresa argumentului ontologic este, pe scurt, următoarea:

1. Nici o propoziție existențială nu este necesară din punct de vedere logic.
2. „Existența“ nu este un predicat real.

Punctul 1 este exprimat de Kant în felul următor:

Dacă resping într-o propoziție identică predicatul și rețin subiectul rezultă o contradicție; și de aceea spun că primul aparține în mod necesar celui de-al doilea. Dar dacă respingem atît subiectul cît și predicatul nu este nici un fel de contradicție, deoarece nu mai rămîne nimic ce ar putea fi contradictoriu. A enunța un triunghi și a respinge în același timp cele trei unghiuri ale sale ar fi contradictoriu. Dar nu este nici o contradicție dacă se resping în același timp triunghiul și unghiurile sale. Același lucru este valabil în legătură cu conceptul unei ființe absolut necesare. Dacă îl respingem, o respingem și pe ea cu toate predicatele ei și nu ne mai confruntăm cu nici un fel de contradicție. Nu se contrazice astfel nimic situat în afara ei, din moment

> ce se presupune că necesitatea ei nu este derivată din nici un factor extern. Nu este contrazis nici vreun aspect interior, din moment ce respingînd lucrul respectiv am respins în același timp și atributele lui interne ... Nu pot formula nici un fel de concept despre un lucru care lasă în urma sa o contradicție în momentul în care este respins împreună cu toate predicatele sale.[11]

Este însă acceptabil acest raționament? Mulți autori îl găsesc impresionant, dar nu este absolut deloc limpede că ei au dreptate. În viziunea lui Kant, dacă se spune „Dumnezeu nu există" nu „se contestă" nimic situat în afara conceptului de Dumnezeu. Ce înseamnă însă aceasta? Kant ar putea să creadă că „Dumnezeu nu există" nu îl poate nega pe „Dumnezeu există". Însă „Dumnezeu nu există" și „Dumnezeu există" par să fie totuși contradictorii. Kant poate crede eventual că Dumnezeu nu există din moment ce noțiunea unei ființe necesare trebuie să fie negată de un obiect situat în afara ei. Însă dacă în aceasta constă argumentul lui Kant, el este greu de înțeles. În mod normal se spune despre propoziții că sînt contradictorii unele față de altele. Oamenii se pot contrazice unii pe alții și se poate spune despre ei că neagă anumite propoziții. Dacă însă Kant vrea să spună aici că oamenii se opun ideii unei ființe necesare, atunci afirmația lui nu are o prea mare semnificație filozofică. Ceea ce interesează aici este dacă cei care resping ideea posibilității unei ființe necesare au dreptate sau nu. Un prim răspuns ar fi că au, din moment ce nici o propoziție existențială nu este necesară din punct de vedere logic. Însă acest mod de a vedea lucrurile este pus la îndoială de mulți filozofi. Iată, de pildă, ce scrie Swinburne: „Anumite lucruri există datorită unei necesități logice... Există un număr mai mare de un milion, iar existența lui reprezintă o necesitate logică. Există concepte care includ alte concepte... Existența anumitor numere, concepte și a altor lucruri similare (cum ar fi adevărurile logice) este necesară din punct de vedere logic."[12]

Pe scurt, nu s-ar putea spune că e imposibil de dat un răspuns primei părți a criticii pe care o aduce Kant argumentului ontologic. Să trecem acum la cel de-al doilea aspect invocat de Kant, formulat de el în următorul pasaj:

> Este evident că *ființa* nu reprezintă un predicat real, adică nu este conceptul a ceva ce ar putea fi adăugat conceptului unui lucru. Este

> doar punerea unui lucru sau a anumitor determinări ca existînd în ele însele. Din punct de vedere logic este doar copula unei judecăți... Dacă luăm acum subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele sale (între care și atotputerea), și spunem „Dumnezeu este" sau „Există Dumnezeu", nu adăugăm nici un predicat nou conceptului de Dumnezeu, ci doar punem în sine însuși subiectul cu toate predicatele sale, și îl punem, într-adevăr, ca fiind *obiect* aflat în relație cu *conceptul* meu. Conținutul celor două trebuie să fie unul și același... Altfel spus, realul nu conține mai mult decît doar posibilul. O sută de taleri adevărați nu conțin nici o monedă mai mult decît o sută de taleri posibili.[13]

La ce se gîndește Kant cînd spune că „ființa" nu este un predicat real. Cred că, după părerea lui, atunci cînd spunem că ceva există nu îi atribuim anumite calități, determinări sau caracteristici. Și, deși această presupunere a fost uneori contestată, mie mi se pare corectă. Pentru că, fără îndoială, a spune că ceva există înseamnă întotdeauna a spune că se evocă exemplul concret al unui anumit concept sau al unei descrieri. Cînd spun că Turnul Londrei există și că omul care l-a asasinat pe Hitler nu există, nu mă refer în primul rînd la două lucruri, pentru a da apoi informații despre felul în care se prezintă ele. Spun că ceea ce formează conținutul celor două concepte poate fi găsit în primul caz în lumea reală, pe cînd în cel de-al doilea nu. Gottlob Frege (1848-1925) subliniază acest aspect cînd spune că „existența" e un predicat de ordin secund. Cel care operează cu un predicat de prim ordin are în față un termen care spune ceva despre natura unei ființe. În propoziția „Bărbatul din casă e chel", „chel" este un predicat de prim ordin. Pe de altă parte, în cazul unui predicat de ordin secund operăm cu un termen care spune mai curînd ceva despre un concept decît despre natura unui obiect oarecare. Astfel, în propoziția „Caii sînt numeroși", „numeroși" nu ne spune cum sînt caii, pe cînd acesta este cazul cu formula „au patru picioare". În sensul acesta „numeroși" are aici funcția de predicat de ordin secund. El ne spune că acest concept, „cai", cunoaște multe forme concrete de existență.

Și aici, într-adevăr, am putea aprecia că se dă un răspuns argumentului din *Proslogion* 2. Căci potrivit argumentului lui Anselm existența pare să fie un atribut, o proprietate sau o caracteristică. S-a spus că Anselm nu privește existența în acest fel, însă această

presupunere este greu de conciliat cu modul său de a vorbi despre mărime. Raționamentul lui pare a fi că, dacă este cel mai mare decît care nu se poate imagina nimic, Dumnezeu trebuie să existe *in re*. Astfel, în opinia lui Anselm, a exista trebuie să însemne a deține un fel de calitate care conferă mărime. Și din moment ce această calitate care conferă mărime trebuie să fie un fel de atribut, proprietate sau caracteristică, rezultă că Anselm privește existența ca pe un predicat în sensul predicatului de prim ordin pe care-l conține noțiunea lui Frege.

Critica de mai sus la adresa lui Anselm se aplică și argumentului lui Descartes. Firește că Descartes are dreptate atunci cînd spune că există un concept de Dumnezeu potrivit căruia propoziția „Dumnezeu nu există“ este un nonsens. Există, într-adevăr, un sens în care putem spune că enunțul „Dumnezeu nu există“ este absurd, exact în același mod în care este absurdă propoziția „Acest triunghi are patru laturi“. Pentru că în ce fel am putea avea un Dumnezeu inexistent? Însă argumentul acesta nu demonstrează că Dumnezeu există în mod real. La Descartes existența apare ca o proprietate, el spune în mod explicit că este o perfecțiune. Privită ca o realitate însă, existența nu reprezintă o perfecțiune, un predicat care să ne spună ceva despre natura cuiva. Încă de pe vremea lui Descartes a fost sesizată acuitatea acestei obiecții. Pierre Gassendi (1592-1655) i-a răspuns lui Descartes spunînd: „Existența nu reprezintă o perfecțiune nici în cazul lui Dumnezeu nici în cel al unui lucru oarecare; ea este mai curînd acel ceva în absența căruia nu există perfecțiune... atunci cînd enumeri perfecțiunile lui Dumnezeu nu trebuie să socotești între ele și existența, pentru a trage concluzia că Dumnezeu există, în afară de cazul în care dorești să eviți problema.“[14]

Părerea mea este că echivalarea lui „există“ cu un predicat de prim ordin face ca argumentul din *Proslogion* 2 și argumentul lui Descartes să fie greu de acceptat. Aceasta nu înseamnă că „există“ nu poate fi folosit *niciodată* ca predicat.[15] Însă Anselm și Descartes par să susțină că ceva este element al lumii reale în sensul că „a fi element al lumii reale“ reprezintă un fel de proprietate pe care lucrurile pot să o aibă sau nu. Iar această idee este greșită.

Astfel ajungem la versiunea argumentului ontologic reprezentată de Malcolm și Platinga. Ar trebui spus de la bun început că

Malcolm greşeşte cu siguranţă atunci cînd interpretează *Proslogion* 3 ca pe o încercare distinctă de demonstrare a existenţei lui Dumnezeu. S-a demonstrat, de pildă, cît se poate de convingător că *Proslogion* 3 nu încearcă să arate că există un Dumnezeu real, ci că un anumit aspect referitor la Dumnezeul real este adevărat. Însă nu ne vom opri asupra acestui detaliu exegetic. Este adevărat că argumentul lui Malcolm nu este identic cu cel al lui Anselm, el reprezintă totuşi un argument şi de aceea ne putem întreba dacă este convingător.

Primul lucru care trebuie spus este că în expunerea sa despre existenţă şi necesitate Malcolm face o distincţie întemeiată. El afirmă că se poate vorbi despre existenţa necesară ca despre o proprietate, ceea ce pare să fie adevărat. Idei de acest fel au circulat în timpul discuţiilor medievale referitoare la fiinţele necesare. În opinia multor gînditori medievali[16] există cu adevărat fiinţe care nu pot fi generate sau nu se pot degrada. Dacă folosim, aşadar, termenul „necesar“ în sensul medieval propriu expresiei „fiinţă necesară“, este lesne vizibil cum poate fi privită ca o proprietate existenţa necesară. O fiinţă va avea o existenţă necesară dacă este o fiinţă necesară în sens medieval, şi, din moment ce astfel de fiinţe erau concepute astfel în virtutea imposibilităţii lor de a fi generate sau de a se degrada, se pare că ele erau concepute astfel în virtutea unei proprietăţi sau caracteristici foarte clar definite.

După părerea mea, argumentul lui Malcolm este totuşi greşit, chiar dacă am fi de acord cu acest raţionament. Putem sesiza pe ce se întemeiază, printe altele, această afirmaţie dacă analizăm modul în care este folosit termenul „imposibil“.

Să ne amintim că după părerea lui Malcolm: (1) din moment ce existenţa lui Dumnezeu nu poate avea început, existenţa lui este imposibilă dacă el nu există; (2) dacă Dumnezeu există, existenţa lui e necesară; (3) existenţa lui Dumnezeu este fie imposibilă fie necesară. Însă „imposibil“ este folosit aici în două sensuri. În primul rînd e folosit cu sensul de „fără posibilitatea de a apărea“, căci atunci cînd vorbeşte întîia oară despre imposibilitate Malcolm este de părere că dacă Dumnezeu este un lucru a cărui existenţă nu poate avea un început, atunci, dacă Dumnezeu nu există, el nu poate exista în nici un caz, deoarece existenţa lui depinde de faptul că nu are început. Pe de altă parte, în cel de-al doilea sens,

„imposibil“ înseamnă „care nu poate să nu ducă la o contradicție“, deoarece, după cum explică Malcolm, dacă existența lui Dumnezeu este imposibilă, „conceptul unei astfel de ființe este contradictoriu, sau oarecum absurd din punct de vedere logic“. Malcolm trage de aici concluzia că existența lui Dumnezeu este necesară, pentru că opusul ei este imposibil. Însă în acest caz conceptul de Dumnezeu, așa cum rezultă el din concluzia lui Malcolm, este conceptul a ceva necesar din punct de vedere logic. Astfel, după ce afirmă că „non-existența lui Dumnezeu este, de fapt, imposibilă“, Malcolm trage concluzia că „existența lui Dumnezeu este din punct de vedere logic necesară“. Și tocmai aici iese în evidență fragilitatea argumentului conceput de Malcolm. Căci concluzia se suprapune cu însuși punctul ei de plecare, în sensul că există un Dumnezeu a cărui non-existență este, de fapt, imposibilă.

Acest aspect este bine evidențiat de John Hick, care face și el distincția, preluată de la Malcolm, între ceva ce, de fapt, nu poate începe să existe și ceva a cărui non-existență este categoric de neconceput. Primul tip de ființă este numit de Hick „ființă ontologic necesară“, iar cel de-al doilea „ființă logic necesară“. Apoi el explică:

> Existența unei ființe ontologic necesare... reprezintă o problemă factuală, deși este vorba de un fapt unic și fundamental. În ce privește conceptul unei ființe ontologic necesare, exigențele logice cer ca, în caz că o astfel de ființă există, existența ei să fie necesară în sensul că ea nu poate înceta să existe, iar în caz că o astfel de ființă nu există, ea să nu poată începe să existe. Această necesitate logică și această imposibilitate logică depind însă de ipoteza că există, respectiv că nu există o ființă ontologic necesară. În afara cadrului fixat de această ipoteză, din care decurg, ele nu afirmă că există sau nu există o ființă aseică veșnică. Iată de ce alternativa — existența lui Dumnezeu este fie logic necesară fie logic absurdă — nu are nici un fundament.[17]

Un alt mod de a vedea de ce nu este acceptabil argumentul lui Malcolm pornește de la raționamentul de mai jos:

> Spiridușul este un om mic cu urechi ascuțite.
> De aceea spiridușul există cu adevărat.

Cu siguranță că nu-l vom accepta ca argument în favoarea spiridușilor. De ce nu? Pentru că de la definiția „spiridușului“ pare

să treacă direct la concluzia că spiridușul există cu adevărat. Să presupunem însă că cineva ar susține că dacă spiridușul *este* un om mic cu urechi ascuțite, el trebuie *să fie* într-un fel sau altul, altfel nu am mai avea despre cine să spunem că are urechi ascuțite. Și acesta ar fi un argument cu totul neîntemeiat (deși de neuitat). De ce ? Pentru că nu ține seama de faptul că „este“ poate fi folosit în cel puțin două sensuri. „Este“ poate fi folosit pentru a da o definiție, cum ar fi „Romanul este o lucrare de ficțiune“. Sau poate fi folosit pentru a arăta că un lucru sau altul există cu adevărat, ca în propoziția „Este, într-adevăr, un om de zăpadă abominabil“. În primul caz nu spunem, de fapt, realmente ceva despre un lucru care există : „Romanul e o lucrare de ficțiune“ nu spune, de pildă, nimic despre nici un roman concret. Explică doar care e sensul cuvîntului „roman“. Nici în al doilea caz nu spunem, în fond, nimic despre ceva ce există în mod real. Însă nici nu explicăm ce este ceva (care s-ar putea să existe sau nu). Propoziția „Este, într-adevăr, un om de zăpadă abominabil“ nu descrie nimic, nici nu indică ce s-ar fi găsit dacă s-ar fi descoperit ceva. Spunem că ceva este un om de zăpadă abominabil și în felul acesta presupunem în mod tacit că lucrul despre care vorbim realmente există. În raționamentul de mai sus — „spiridușul este...“, „spiridușul există...“ — vorbitorul trece de la o premisă conținînd primul sens al lui „este“ la o concluzie în care apare cel de-al doilea. Sau, după cum ar spune unii filozofi, el trece de la un „este“ *definitor* la un „este“ al *predicației afirmative*. Iar argumentul său nu este valabil pur și simplu pentru că procedeul nu este permis. Dacă ar fi valid, am putea defini orice am dori, conferindu-i astfel existență.

Reîntorcîndu-ne acum la Malcolm, observăm că el argumentează exact în același fel ca persoana din exemplul cu spiridușul despre care tocmai s-a vorbit. El spune că dacă Dumnezeu există în mod necesar (prin definiție), atunci există ceva despre care se poate spune cu adevărat că există în mod necesar. Și aici apare eroarea lui Malcolm. Sîntem, firește, de acord că dacă îl definim pe Dumnezeu ca ființă necesară, atunci Dumnezeu este prin definiție o ființă necesară. Și dacă îi putem face pe oameni să ne accepte definiția, atunci ne va fi ușor să-i convingem că se contrazic cînd afirmă, eventual, că Dumnezeu nu este o ființă necesară. Căci în acest caz ei ar spune în același timp că prin definiție Dumnezeu

este și nu este o ființă necesară. Însă nu putem trece de la această concluzie la concluzia că definiția pe care i-o dăm lui Dumnezeu ca ființă necesară presupune că există realmente ceva care să corespundă definiției pe care i-am dat-o. Cu alte cuvinte, pornind de la propoziția „Dumnezeu este o ființă necesară" nu se poate trage concluzia că „este Dumnezeu" poate fi predicat în legătură cu orice. Mi se pare că în acest caz va trebui să spunem în cele din urmă că „Ființa necesară nu există", ceea ce presupune aceeași greșeală ca cea din propoziția „Mama mea nu este mama mea". Însă pentru a face imposibilă concluzia lui Malcolm nu avem nimic altceva de spus decît: „S-ar putea să nu existe nici un fel de ființă necesară", formulă care cu siguranță nu este contradictorie și ar putea fi, eventual, chiar adevărată.

Se constată, așadar, că formularea pe care o dă Malcolm argumentului ontologic nu este convingătoare. Cum se prezintă lucrurile în cazul lui Platinga? Argumentul său ar putea fi rezumat în felul următor:

1. Există o lume posibilă conținînd o ființă de dimensiune maximă.
2. Orice ființă de dimensiune maximă are proprietatea unei maxime perfecțiuni în orice lume posibilă.
3. Maxima perfecțiune presupune atotștiință, atotputere și perfecțiune morală.
4. Există de aceea o lume posibilă în care există o ființă de maximă perfecțiune.
5. Dacă există o lume posibilă în care o ființă deține maxima perfecțiune, atunci ființa aceea are perfecțiune maximă în toate lumile posibile.
6. Aceasta este o lume posibilă.
7. De aceea Dumnezeu există.

Unii filozofi au pus sub semnul îndoielii acest argument contestînd noțiunea de lume posibilă în ansamblul ei, însă complexitatea argumentărilor prezentate este prea mare pentru a putea fi abordată aici. Să ne concentrăm, în schimb, asupra interpretării pe care o dă Platinga punctului 4. După părerea lui Platinga faptul că ceva poate avea în fiecare lume proprietatea maximei perfecțiuni duce la concluzia că în lumea noastră există realmente o ființă cu perfecțiune maximă. Dar este oare corectă această inferență?

Să constatăm, în primul rînd, că lumea noastră este într-adevăr o lume posibilă. Să constatăm, de asemenea, că o ființă cu maximă perfecțiune este posibilă și că de aceea este posibil ca o astfel de ființă să existe în orice lume posibilă. Dar de aici nu rezultă că există realmente o astfel de ființă cu perfecțiune maximă. Rezultă doar că perfecțiunea maximă este posibilă. Însă ceea ce este doar posibil nu are nici un fel de existență reală — cel puțin nu în sensul în care se crede că există Dumnezeu. Și nici Dumnezeul care există în toate lumile posibile nu există în mod real. După cîte se pare, pentru a demonstra existența lui Dumnezeu este nevoie de mai mult decît de posibilitatea lui Dumnezeu. Din faptul că Dumnezeu este posibil rezultă doar că el este posibil, nu că el este real. Și din acest motiv nici argumentul lui Platinga nu are darul să convingă.

Ar mai trebui adăugat că cel dispus să accepte formularea dată de Platinga argumentului ontologic mai are de soluționat și o altă dificultate. Platinga susține că perfecțiunea maximă presupune atotștiință, atotputere și perfecțiune morală. Astfel, argumentul lui susține existența unei ființe atotștiutoare, atotputernice și moralmente perfecte. Dar nu este oare posibil ca noțiunea unei astfel de ființe să fie incoerentă, în sensul ca o astfel de ființă să nu poată exista? Un critic, chiar și unul care crede într-un Dumnezeu atotștiutor, atotputernic și moralmente perfect, ar fi îndreptățit să afirme că noțiunea unui astfel de Dumnezeu poate fi incoerentă. Astfel s-ar putea afirma că Dumnezeul în favoarea căruia pledează Platinga este imposibil, ceea ce ar însemna că și în situația în care s-ar demonstra că perfecțiunea maximă este posibilă, aceasta nu există, nu poate exista ca atare, argumentul lui Platinga, bazat pe punctul 4 de mai sus, dovedindu-se astfel a fi, în fond, nedemonstrabil.

## *Concluzie*

Cărți întregi au fost scrise despre argumentul ontologic și, ca orice argument filozofic major, el nu poate fi înlăturat cu ușurință. Însă el nu ni se pare a fi convingător, cel puțin în formele pe care le-am avut în vedere aici. De ce? În principal pentru că definițiile

nu pot fi mai clare de atît, pentru că putem spune ce înțelegem prin ceva fără ca lucrul despre care vorbim să existe în mod necesar și în realitate. S-ar putea ca într-o bună zi să apară un argument ontologic mai eficient, prin care să se dovedească existența lui Dumnezeu, dar lucrul acesta rămîne de văzut.

Dar nu dorim să afirmăm în acest fel că credința în Dumnezeu ar fi nerațională. S-ar putea să nu existe nici un argument ontologic convingător în favoarea existenței lui Dumnezeu, însă aceasta nu înseamnă că nu ar putea exista un bun argument *non*-ontologic. Și, după cum se va vedea în capitolul următor, de-a lungul timpului s-a susținut că un astfel de argument există.

# 5. Argumentul cosmologic

Spunem adeseori că ceva trebuie să existe pentru că în absența sa altceva nu ar putea fi așa cum este. Un doctor, de exemplu, ar putea ajunge în cele din urmă la concluzia că un pacient are cancer deoarece prezintă anumite simptome. Există simptomele, deci trebuie să existe cancerul. Doresc să mă ocup acum de un argument similar în sprijinul existenței lui Dumnezeu, numit în mod obișnuit „argumentul cosmologic“. Istoria lui e îndelungată, și diferite versiuni ale sale pot fi găsite în lucrările multor filozofi și teologi începînd cu perioada grecească timpurie și continuînd pînă în zilele noastre. Pentru mulți oameni care cred în Dumnezeu este cel mai atrăgător dintre toate argumentele.

## *Toma d' Aquino și argumentul cosmologic*

Probabil că cea mai faimoasă versiune a argumentului cosmologic poate fi găsită în primele trei dintre așa-numitele Cinci Căi pe care le propune Toma d'Aquino în prima parte din *Summa Theologiae*[1]. Adeseori se vorbește despre ele ca și cum ar reprezenta unica formă reală a argumentului cosmologic. Dar despre ce este vorba în ele?

Termenul-cheie din Prima Cale îl constituie „schimbarea“ sau, în latina lui Aquinas, *motus*. Cuvîntul *motus* este tradus adesea cu „mișcare“ sau „deplasare“, însă „schimbare“ este probabil cel mai bun echivalent (în engleză). Căci în accepțiunea lui Aquinas *motus* se referă la ceea ce numim în mod normal schimbare a calității, schimbare a cantității, schimbare a locului.[2]

După părerea lui Aquinas, unele lucruri se găsesc într-un proces de schimbare, nimic nu se schimbă pe sine însuși în toate privințele și orice provoacă o schimbare în altceva trebuie să acționeze sau, după cum spune Aquinas, trebuie să fie *aliquid ens actu.* Aquinas crede, de asemenea, că producerea schimbării nu poate fi provocată de o serie nesfîrșită de lucruri. Deci, faptul că lucrurile sînt supuse schimbării, spune el, înseamnă că există o cauză a schimbărilor, pe care nimic nu o determină să se schimbe la rîndul ei într-un fel oarecare. Și această cauză, conchide el, este ceea ce oamenii numesc „Dumnezeu". Pentru a ajunge la această concluzie Aquinas nu recurge la existența unei succesiuni cronologice. El nu spune că nu poate exista o serie nesfîrșită de cauze ale schimbării, fiecare precedînd-o pe cea care-i urmează. Nu spune că din moment ce în prezent este în curs de desfășurare un proces al schimbării, trebuie să fi existat cîndva *în trecut* un agent neschimbat al schimbării. În viziunea lui Aquinas faptul că lucrurile suferă schimbări înseamnă că existența unui agent neschimbător al schimbării trebuie să fie adevărată în momentul acesta.

Cea de a doua cale se concentrează asupra noțiunii de cauzalitate și a celei de existență. „Nu observăm și nici nu am putea observa vreodată, spune Aquinas, că ceva se cauzează pe sine însuși, fiindcă aceasta ar însemna că se precede pe sine însuși, ceea ce nu este posibil." Deci potrivit celei de a Doua Căi, *simpla existență* a unui lucru necesită o cauză a lui. Dar în cazul acesta, spune Aquinas, existența tuturor lucrurilor reclamă existența unei cauze a cărei existență să nu se datoreze unei alte cauze în afară de ea însăși. De ce ? Pentru că dacă nu ar exista o astfel de cauză, atunci nu ar exista nimic, însă este evident că unele lucruri există.

> Dacă se elimină o cauză i se elimină și efectele, așa încît nu poate exista o cauză ultimă, nici una intermediară, decît dacă există și cea dintîi. De aceea, dacă nu intervine o întrerupere în seria cauzală și, în felul acesta, o cauză primă, atunci nu există nici cauzele intermediare nici efectul ultim, iar aceasta înseamnă o greșeală evidentă. Din acest motiv sîntem obligați să presupunem existența unei prime cauze, căreia toată lumea îi spune „Dumnezeu".

Ca și în cazul Primei Căi, argumentul nu are un caracter cronologic. Potrivit celei de a Doua Căi, Dumnezeu există pentru că

existența prezentă a lucrurilor depinde de existența prezentă a unei cauze necauzate.

Cea de a Treia Cale include această idee, însă punctul ei de plecare este diferit față de cel al Căii a Doua. Potrivit celei de a Treia Căi unele lucruri încep, iar apoi încetează să existe. Cu alte cuvinte, unele lucruri sînt generate și pier. Potrivit opiniei lui Aquinas, dacă totul s-ar fi comportat în acest fel, ar fi venit un timp cînd nu ar mai fi existat absolut nimic. De vreme ce un astfel de timp evident că nu a venit, nu toate lucrurile sînt generate și pieritoare. Unele sînt de aceea negenerate și nepieritoare, sau, pentru a folosi terminologia lui Aquinas, sînt ființe necesare. Însă în concepția lui Aquinas ființele necesare ne confruntă cu o problemă, în sensul că ceva poate să fie necesar și în același timp să existe. Așa încît cum se poate înțelege existența lor? Potrivit lui Aquinas nu putem accepta existența tuturor lucrurilor necesare ca pe cea a unui fapt oarecare. Trebuie să existe ceva care să fie în același timp necesar și necauzat de ceva din afara sa. „Însă așa cum într-o serie cauzală trebuie să ne oprim undeva“, spune Aquinas, „tot așa trebuie să procedăm în cazul unei serii de lucruri care trebuie să fie și care-și datorează existența unor alte lucruri. De aceea sîntem constrînși să presupunem că există ceva care trebuie să fie și care nu își datorează existența unui alt lucru în afară de sine însuși; într-adevăr, aceasta este cauza datorită căreia trebuie să fie celelalte lucruri.“

## *Argumentul cosmologic la Leibniz*

De la Aquinas încoace o serie de filozofi au formulat diferite versiuni ale argumentului cosmologic. Pot fi amintiți, de pildă, Descartes[3] și Samuel Clarke (1675-1729)[4]. Însă o versiune deosebit de concisă a fost elaborată de filozoful german Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716).

După părerea lui Leibniz, trebuie să existe o rațiune pentru existența lucrurilor, de vreme ce există o rațiune pentru tot ce se întîmplă și o rațiune pentru care există un lucru anume și nu un altul. Leibniz mai susține că dacă se realizează una din două posibilități existente, lucrul acesta se datorează unei cauze. Din

moment ce posibilitatea ca lucrurile să existe a fost realizată, în detrimentul posibilității de a nu exista nimic, există o cauză a existenței lucrurilor, o cauză a cărei existență nu depinde de nimic ce s-ar găsi în afara ei.

În Natură faptul că ceva există în loc să nu existe are o rațiune. Este vorba de o consecință a marelui principiu potrivit căruia nimic nu se întîmplă fără o cauză și potrivit căruia existența unui lucru și nu a altuia trebuie să aibă o rațiune. Această rațiune trebuie să se găsească într-o entitate sau cauză reală. Deoarece *cauza* nu este nimic altceva decît o rațiune reală și adevăruri despre posibilități și *necesități*... [ea] nu ar produce nimic dacă acele posibilități nu ar fi proprii unui lucru realmente existent. Această entitate trebuie să fie necesară, altminteri trebuie căutată în exteriorul ei o cauză a faptului că există în loc să nu existe, ceea ce ar fi contrar ipotezei. Această entitate este rațiunea ultimă a lucrurilor și în mod obișnuit se folosește la adresa ei cuvîntul „Dumnezeu". De aceea există o cauză a faptului că existența prevalează asupra non-existenței; sau, *ființa necesară este creatoare de existență*.[5]

## *Obiecții la adresa argumentului cosmologic*

Argumentului cosmologic i-au fost aduse diferite critici. Să le amintim pe unele dintre ele, deocamdată fără să le comentăm.

Prima se referă la principiul lui Aquinas potrivit căruia nimic nu se schimbă sau se mișcă de la sine. Acest principiu a fost atacat din diferite motive. S-a spus astfel că se pot enumera fără nici o dificultate o serie de lucruri, cum ar fi oamenii și animalele, care se schimbă și se mișcă de la sine. S-a mai spus că principiul lui Aquinas contravine primei legi a dinamicii formulate de Newton. După părerea lui Anthony Kenny, această lege „desființează argumentul Primei Căi. Pentru că în orice moment mișcarea rectilinie a unui corp poate fi explicată cu ajutorul principiului inerției ca mișcare anterioară proprie a acestui corp, fără intervenția nici unui alt agent"[6].

Kenny mai aduce și o altă critică Primei Căi a lui Aquinaș. Calea, spune Kenny, se bazează pe falsa prezumție că ceva poate

fi făcut să fie realmente F doar prin acțiunea a ceva ce este realmente F. Dar, spune Kenny, „Cel care face regi nu trebuie să fie el însuși rege și nu morții sînt cei care comit crime"[7]. „Falsificările principiului", adaugă Kenny, „îi sînt fatale argumentului [Primei Căi]. Pentru că în cazul în care principiul nu este adevărat, nu rezultă o concluzie care să contrazică posibilitatea unui agent care se mișcă pe sine însuși. Dacă ceva poate să fie făcut F de un agent care este doar potențial F, atunci nu vedem de ce acel ceva nu și-ar actualiza propria potențialitate de a fi F."[8]

Kenny avansează de asemenea un raționament despre care crede că respinge în chip decisiv Calea a Doua. Aquinas accepta anumite teorii ale astrologiei medievale și, după părerea sa, anumite lucruri, cum ar fi generarea oamenilor, presupun activitatea cauzală a soarelui. Kenny se concentrează asupra acestor elemente afirmînd că ele pot fi folosite pentru a critica a Doua Cale. Iată cum formulează el acest raționament: „Aquinas credea că soarele este mult mai mult decît o condiție necesară pentru generarea oamenilor ... Tatăl omenesc, explică el, ... este la generare un instrument al soarelui... Seria de cauze de la care pornește Calea a Doua este o serie garantată doar de astrologia medievală... Începutul Primei Căi îl reprezintă un fapt indiscutabil referitor la lume; punctul de plecare al celei de a Doua este o ficțiune arhaică."[9]

Un alt motiv care se invocă pentru respingerea argumentului cosmologic ne confruntă cu ceea ce se numește uneori „problema regresului la infinit". Argumentul cosmologic pare să spună că nu poate exista o serie infinită de cauze; că impulsul trebuie să se oprească undeva. Aquinas, de exemplu, spune că nu poate exista o serie infinită de agenți schimbați ai schimbării, de cauze cauzate, sau de ființe necesare care să-și datoreze fiecare necesitatea alteia. Însă în replică la astfel de afirmații oamenii s-au întrebat de ce nu poate exista o serie infinită de cauze. Ei s-au mai întrebat cum poate evita argumentul cosmologic să se contrazică pe sine însuși. De exemplu, dacă nimic nu se cauzează pe sine însuși, cum poate exista o primă cauză care să nu reclame o altă cauză în afară de sine însăși?

S-a mai susținut, de asemenea, că pur și simplu nu este nevoie să se vorbească despre existența lucrurilor, în maniera în care o fac autori ca Aquinas și Leibniz. Ambii par să spună că ne putem

întreba de ce există ceva, deși existența aceasta nu este necesară, și că răspunsul corespunzător este Dumnezeu. Însă unii oameni cred că existența lucrurilor trebuie acceptată ca atare. Într-o faimoasă discuție radiofonică cu Frederick Copleston (n.1907), Bertrand Russell (1872-1970) a fost întrebat dacă este de acord că universul e „gratuit". Răspunsul a fost, „eu aș spune că universul există pur și simplu și atît"[10]. Mergînd pe o linie de gîndire similară John Hick scrie: „De unde știm că universul nu este nimic altceva decît « un simplu fapt dat, neinteligibil » ? Dincolo de coloratura emoțională sugerată de această frază, exact aceasta este concepția despre univers a scepticului și a exclude de la bun început această posibilitate înseamnă a plasa problema exclusiv în zona prezumțiilor."[11]

Alte critici aduse argumentului cosmologic vizează prima parte a Celei de a Treia Căi. Astfel, s-a spus în primul rînd că, chiar dacă ceva este coruptibil, nu rezultă de aici că ar fi realmente corupt. Pisica mea poate fi lovită, însă înseamnă oare aceasta că trebuie neapărat să o lovesc ? În al doilea rînd s-a susținut că, chiar dacă sîntem de acord că totul ajunge să se corupă în timp, nu există nici un motiv să credem că va exista un timp anume cînd totul va fi corupt. În acest context, criticii lui Aquinas afirmă uneori că în cea de a Treia Cale el se face vinovat de „eroarea cuantificatorului deplasat" —greșeala pe care o face cineva crezînd că propoziția „oricine iubește ceva" înseamnă că există un lucru anume ( de exemplu sexul) pe care îl iubește orice om.[12] S-a mai spus, de asemenea, că eroarea cuantificatorului deplasat apare în Prima și în a Doua Cale. Astfel se susține că Aquinas greșește cînd, în cadrul Primei Căi, deduce propoziția „Un anumit lucru schimbă totul" din constatarea „Fiecare lucru este schimbat de ceva". În Cea de a Doua Cale, pornind de la „Orice lucru are o cauză eficientă", Aquinas trage concluzia greșită că „Totul are o singură cauză eficientă". În acest context cititorul ar putea ține seama de o remarcă făcută de Russell în timpul discuției cu Copleston, la care ne-am mai referit. După părerea acestuia din urmă, existența universului trebuie să aibă o cauză. Russell răspunde: „Vă pot arăta printr-un exemplu care este după părerea mea eroarea dumneavoastră. Fiecare om care există are o mamă, iar dumneavoastră susțineți, după părerea mea, că din aceste motive

rasa umană trebuie să aibă o mamă. Însă este evident că rasa umană nu are o mamă — este vorba de o sferă logică diferită."[13]

## *Poate fi acceptat argumentul cosmologic?*

Am enumerat pînă acum cîteva formulări clasice ale argumentului cosmologic și am prezentat cîteva dintre criticile care i s-au adus. În cele ce urmează ne vom întreba dacă argumentul este acceptabil din punct de vedere rațional.

Poate că primul lucru care ar trebui spus este că unele dintre criticile care i se aduc sînt fie incorecte, fie neconcludente. Așa trebuie privită, de pildă, afirmația lui Kenny potrivit căreia a Doua Cale poate fi respinsă deoarece se bazează pe teorii ale astrologiei medievale. Afirmația nu este foarte plauzibilă. Un susținător al lui Aquinas ar putea fi foarte bine de acord că acesta avea idei destul de ciudate despre astrologie. Ar putea recunoaște prin urmare că multe dintre explicațiile cauzale individuale pe care le dă Aquinas unor evenimente particulare sînt evident greșite. Însă în același timp ar mai putea adăuga că acest aspect este cu totul irelevant pentru argumentul avansat în Calea a Doua. După cum rezultă din text, cea de a Doua Cale nu se ocupă atît cu aspectele cauzale particulare, cît cu cele generale. Într-un anumit sens acolo este vorba de cauzalitate ca atare.

S-ar putea răspunde că și în această situație rămîne valabil argumentul lui Kenny potrivit căruia ceva care nu este în mod actual F nu poate face pe altcineva, care este potențial F, să ajungă în mod actual F. Însă și acest argument poate fi criticat. Este perfect adevărat, după cum sugerează și Kenny, că cei care îi fac pe regi nu trebuie să fie ei înșiși regi și că morții nu comit crime. Însă Prima Cale nu acționează în conformitate cu principiul că doar ceea ce este în mod actual F poate face ca ceva ce este doar potențial F să devină în mod actual F. Un astfel de raționament ar fi, într-adevăr, extrem de ciudat. Însă dincolo de faptul că exemplele lui Kenny sînt așa de evidente încît putem presupune pe bună dreptate că un gînditor de talia lui Aquinas le-a anticipat, principiul în sine se opune concepției medievale despre temperatura soarelui, cu care Aquinas se declară de acord într-un

comentariu la filozoful grec Aristotel (384-322 *a.Chr.*)[14]. Mai mult chiar, dacă Aquinas ar susține că doar ceea ce este în mod actual F poate face lucrurile să devină F, el ar fi obligat să spună, de pildă, că Dumnezeu este rece, fierbinte, roz și pufos. Căci, după părerea lui Aquinas, Dumnezeu este răspunzător pentru schimbările care se produc în lume. Însă firește că Aquinas nu dorește să spună despre Dumnezeu că este fierbinte, rece, roz și pufos. El ar spune de la bun început că Dumnezeu nu este corporal.[15] După cum rezultă cu claritate din textul Primei Căi, Aquinas vrea să spună, de fapt, că doar ceva *real* va putea face ca ceva ce este potențial F să se transforme în ceva ce este F în mod actual. Prima Cale pare să presupună că doar ceva ce are puterea să facă ceva să fie F poate face, în ultimă instanță, ca ceva să devină F. Însă este evident că exemplele lui Kenny nu afectează acest punct de vedere. Cineva care face un rege nu trebuie să fie el însuși rege, dar trebuie să aibă puterea de a face regi. Un ucigaș nu poate fi mort, însă trebuie să aibă puterea de a ucide.

Însă aceste remarci nu demonstrează că argumentul cosmologic ar fi acceptabil. Să ne îndreptăm atenția spre ceea ce se consideră, pe bună dreptate, a fi esența acestui argument. Ea conține două afirmații: (1) că există o cauză a existenței lucrurilor; (2) că această cauză nu reclamă ea însăși o cauză exterioară pentru propria existență.

Există temeiuri raționale pentru a-l accepta pe (1)? După cum am văzut, un autor cum este Russell susține că nu există nici un motiv pentru a-l accepta. El susține că rațional este să privim existența lucrurilor ca pe un fapt dat. Este însă rațional acest punct de vedere?

Ar fi dacă se acceptă o concepție despre cauzalitate asociată adeseori cu numele lui David Hume. El afirmă că se poate concepe un efect fără a se concepe și cauza acelui efect, ajungînd astfel la concluzia că și atunci cînd avem un presupus efect E, datorat în mod normal unei cauze C, putem afirma totuși existența lui E, fără a presupune că C a existat vreodată. „Dacă privim obiectele exterioare din jur și studiem modul de acțiune al cauzelor, nu vom putea descoperi niciodată, într-un caz anume, vreo forță sau vreo conexiune necesară; vreo calitate care leagă efectul de cauză și face

ca prima să fie o consecință inevitabilă sau infailibilă a celei de-a doua."[16]

Însă este foarte problematic să recurgi la această concepție despre cauzalitate pentru a demonstra că nu există o cauză a existenței lucrurilor, deoarece în mod normal oamenii se întreabă datorită cărei cauze există lucrurile particulare. Și acest aspect este important pentru evaluarea argumentului cosmologic.

Ar fi de folos să reflectăm puțin asupra unei părți importante a activității noastre intelectuale — asupra tendinței de a ne întreba de ce se întîmplă anumite lucruri, deși nu sînt obligatorii. Noi ne supunem în permanență acestei tendințe și în felul acesta ne încadrăm în sfera umanului. Ne sculăm dimineața și descoperim o baltă pe o peluză și ne întrebăm cum a ajuns balta să fie acolo. Acest fel de interogații ne însoțesc de-a lungul întregii vieți: prezența lucrurilor care nu ar trebui să fie în mod firesc într-un loc anume ne pune pe gînduri.

Pe de altă parte, este important de sesizat că, atunci cînd ne întrebăm de ce se întîmplă ceva, putem da diferite feluri de răspunsuri adecvate. Aș putea întreba de ce este balta pe peluză, iar la acest nivel răspunsul adecvat dat acestei întrebări ar putea fi că rezervorul de apă a curs datorită unei găuri. Acest mod de a explica este poate cam primitiv, însă el este perfect îndreptățit și arată cum duc evenimentele din trecut la o stare de fapt prezentă. Însă se mai poate da și un alt tip de răspuns, într-un anumit sens mai inteligibil. Am putea explica prezența bălții în termeni care aparțin în mod normal unei științe, adică referindu-ne la legile fizice din univers care fac posibile bălțile, la fizica și chimia bălților. În fine, întrebarea mea referitoare la baltă poate să pătrundă chiar și mai adînc. Iată o baltă; balta există. Cum se produce *simpla existență* a unei bălți ? Aceasta nu este o întrebare științifică. Pot exista legi științifice care să explice cum ajung să am o baltă pe peluza mea, într-o zi anume. Însă aceste legi nu-mi vor explica de ce este acolo o baltă în loc să nu fie absolut nimic. Pentru că întrebarea pe care tocmai am formulat-o poate fi repetată în toate cazurile în care operează legile științifice. Ea se amplifică, de fapt, ducîndu-ne spre o interogație mult mai dificilă, și anume de ce există ceva în loc să nu existe nimic. De fapt, ar fi putut foarte bine să nu existe nimic, așa încît cum se face că există ceva ?

După cum am văzut, unii spun că această întrebare nici nu ar trebui pusă, că simpla existență a lucrurilor nu ne obligă să întrebăm „De ce?" Însă această opinie este extrem de stranie. Fiind confruntați cu ființe omenești, acolo unde ar fi trebuit să existe eventual doar maimuțe și pești, ne întrebăm „De ce?" Confruntați cu o baltă, cînd acolo ar fi putut fi o peluză uscată, ne întrebăm „De ce?" Și fiind confruntați cu ceva, atunci cînd ar fi putut foarte bine să nu fie absolut nimic, va trebui cu siguranță să ne întrebăm „De ce?"

S-ar putea răspunde că acest mod de a vedea lucrurile nu este cu siguranță rezonabil, iar dacă cititorul ar opta în favoarea acestui răspuns, mulți filozofi ar fi de acord cu el. Trebuie spus totuși că, după părerea mea, răspunsul acesta este greu de acceptat. Chiar și Hume pare să fi avut acest sentiment, în ciuda modului în care argumentează despre cauză și efect. Într-o scrisoare din 1754 el scria: „Însă permiteți-mi să vă spun că nu am afirmat niciodată că *orice poate să apară fără o cauză*, pentru că aceasta este o propoziție absurdă. Singurul lucru pe care l-am susținut este că nu Intuiția sau Demonstrația, ci o altă Sursă ne dă certitudinea că această propoziție este falsă."[17] În chip asemănător C. D. Broad (1887-1971) explică că „orice aș *spune*, încercînd să-i dau de furcă lui Hume, nu pot *crede* că ceva poate să existe fără a fi *cauzat* (în sensul învechit de *produs* sau *generat*) de altceva, care a existat înainte și pînă în momentul în care a început să existe entitatea în discuție."[18]

Un mod de a combate o astfel de opinie ar fi să se apeleze din nou la argumentul lui Hume referitor la posibilitatea de a rupe unitatea dintre cauză și efect. Dar ne poate îndreptăți cumva argumentul lui Hume să ne îndoim de corectitudinea intuitivă a faptului că dacă X există atunci X este cauzat să existe de altceva? După cum a arătat Elisabeth Anscombe, în nici un caz nu poate. Hume scrie:

> ... din moment ce toate ideile distincte sînt separabile unele de altele și din moment ce ideile de cauză și efect sînt evident distincte, ne va fi ușor să ne imaginăm că orice obiect este nonexistent în momentul acesta și existent în următorul fără a-i asocia ideea distinctă de cauză sau principiu productiv. De aceea ne putem imagina fără nici o dificultate separarea ideii de cauză de cea a unui început al existenței, iar

separarea efectivă a acestor obiecte este, prin urmare, în așa măsură posibilă, încît ea nu implică nici o contradicție sau absurditate. De aceea este imposibil să fie respinsă printr-un raționament bazat exclusiv pe idei, în absența căruia este imposibil să se demonstreze necesitatea unei cauze.[19]

Însă acest argument nu afirmă nimic altceva decît că, din moment ce ne putem imagina că ceva începe să existe fără o cauză, se poate ca acel ceva să fi început să existe realmente fără o cauză. Și după cum observă Anscombe despre acest argument:

Din păcate este foarte neconvingător. Pentru că dacă spun că-mi pot imagina un iepure care ia ființă fără un iepure-părinte totul poate fi bun și frumos: îmi imaginez că ia ființă un iepure și că noi observăm absența unui iepure-părinte. Însă ce va trebui să-mi imaginez dacă îmi imaginez că un iepure ia ființă fără nici o cauză? În fine, tocmai îmi imaginez că ia ființă un iepure. Faptul ca aceasta *este* imaginea unui iepure care ia ființă fără nici o cauză nu reprezintă nimic altceva decît *titlul* unui tablou. Într-adevăr, pot să-mi formez o astfel de imagine și să-i dau acest titlu. Dar din capacitatea mea de a face *aceasta* nu rezultă în nici un caz ceva despre ceea ce pot presupune, „fără să implice nici o contradicție sau absurditate", că este real.[20]

Poate că cititorul ar dori să mai reflecteze asupra acestor lucruri, însă eu țin să subliniez că existența lucrurilor ne confruntă într-adevăr cu problema unei cauze a existenței lor. Și astfel cred că prima parte majoră a argumentului cosmologic este acceptabilă din punct de vedere rațional. Însă cum se prezintă partea a doua? De ce să se spună că o cauză a lucrurilor existente nu reclamă o cauză a propriei sale existențe? Dacă este întemeiat enunțul că există o cauză a lucrurilor existente, nu sîntem oare îndreptățiți să ne întrebăm „ce cauzează existența cauzei lucrurilor existente"? Nu trebuie să existe oare și cauza lucrurilor existente?

Este evident că în acest punct al discuției ne vedem confruntați cu critica argumentului cosmologic bazată pe posibilitatea regresului la infinit. Dacă este adevărat despre A că are drept cauză pe B, de ce nu poate fi B cauzat de C, C de D, E ... etc. *ad infinitum*? Însă această întrebare nu trebuie să-l incomodeze pe cel care dorește să apere argumentul cosmologic. Căci dacă ne putem întreba în legătură cu toate lucrurile existente ce le face să existe, nu rezultă de aici că am fi îndreptățiți, în legătură cu ceea ce face

ca lucrurile existente să existe, să formulăm întrebarea „Ce le face să existe ?“ Pentru că dacă există într-adevăr o cauză a tuturor lucrurilor existente și dacă acea cauză reclamă o cauză și aceea o alta și așa mai departe *ad infinitum*, atunci nu va mai exista, de fapt, nimic. Dacă este adevărat că simpla existență a lucrurilor reclamă o cauză, dar nu există o primă cauză despre care să nu se poată spune aceasta, atunci toate lucrurile existente vor fi cauzate doar de ceea ce, ca și ele, trebuie să se raporteze la o cauză proprie. Sau, cu alte cuvinte, nu vor fi nimic altceva decît efecte, ceea ce nu poate fi adevărat din moment ce dacă ceva este un efect trebuie să aibă o cauză. Lucrul acesta rezultă din sensul cuvîntului efect.

Însă în acest punct mai trebuie menționată o dificultate. Cineva ar putea întreba: „Dacă toate lucrurile existente reclamă o cauză, cum poate exista o primă cauză, care să nu reclame la rîndul ei o cauză ?“ Să ne concentrăm pentru moment asupra modului în care se folosește în această întrebare cuvîntul „lucru“. Nu s-ar putea afirma că argumentul cosmologic este contradictoriu din moment ce *afirmă* despre toate *lucrurile* că reclamă o cauză, însă *neagă* că *un lucru anume* reclamă la rîndul lui o cauză ?

Dacă argumentul cosmologic ar funcționa în acest fel, atunci s-ar putea spune, într-adevăr, că el este într-un fel sau altul contradictoriu. Însă dacă reluăm argumentarea din capitolul 3, vedem că această contradicție nu este, de fapt, decît aparentă. În capitolul 3 am arătat că dacă vorbim despre Dumnezeu și dacă îl considerăm pe Dumnezeu sursa lucrurilor existente, atunci am putea spune că Dumnezeu nu este o ființă. Un alt mod de a scoate în evidență acest aspect constă în a nega că această cauză a lucrurilor existente ar fi element al unei clase sau ea însăși o clasă. De aceea s-ar putea spune că argumentul cosmologic poate funcționa pe baza premisei că această cauză a lucrurilor existente nu este un lucru, în care caz contradicția de mai sus dispare.

În acest caz s-ar putea spune că, abordînd problema cauzei lucrurilor existente, argumentul cosmologic se referă la ceea ce este radical diferit de orice lucru individual. Însă nu se vede oare susținătorul argumentului cosmologic confruntat asfel cu probleme și mai mari ? Poate susține el, vorbind despre cauza lucrurilor existente, că nu vede în ea, pe de o parte, un lucru existent,

adică ceva care să poată fi circumscris generic, și, pe de alta, totuși o cauză ?

Eu cred că se poate da aici un răspuns afirmativ, pentru că termenul „cauză“ nu are un caracter generic. A afla că ceva este o cauză nu înseamnă a afla ce este acel lucru în sine însuși. Astfel, dacă medicul spune că ceva trebuie să provoace simptomele pacientului, el nu este obligat să spună că știe care le este cauza. De aceea, dacă cineva spune că există o cauză a lucrurilor existente, el nu susține în felul acesta că ea însăși trebuie să fie un fel de lucru existent. Pe de altă parte, după cum s-a mai arătat, el poate avea suficiente motive să spună că există o cauză a lucrurilor existente. Și astfel el va avea motive să nege că această cauză este un lucru existent, care reclamă (în virtutea acestui fapt) o cauză distinctă a propriei existențe. Pentru că, după cum am mai arătat, dacă X este cauza tuturor lucrurilor existente, atunci X nu este un lucru individual. Și dacă X este cauza tuturor lucrurilor existente, atunci X nu poate fi el însuși la fel ca lucrurile pe care le-a cauzat, de așa manieră încît să se poată pune în legătură cu el întrebarea „Cărei cauze îi datorează existența ?“

## *Argumentul cosmologic și Dumnezeu*

După cîte se pare, esența argumentului cosmologic este, așadar, acceptabilă din punct de vedere rațional. Însă, pe de altă parte, referindu-ne la cauza lucrurilor existente, s-a văzut că vorbim despre o cauză care nu este ea însăși un lucru existent și despre care nu se poate spune că ar face parte dintr-o clasă sau că ar constitui ea însăși o clasă. Se mai poate spune însă în acest caz că argumentul cosmologic reprezintă un argument convingător în favoarea existenței lui Dumnezeu ?

Această întrebare ne confruntă cu o problemă ale cărei linii principale sînt cel mai bine schițate de cîteva faimoase remarci ale lui Hume. În a sa *Cercetare referitoare la înțelegerea umană*, el scrie:

> Cînd inferăm o cauză particulară dintr-un efect, trebuie să le punem în relație întreolaltă și nu ne este niciodată permis să atribuim cauzei orice calitate ci doar pe acelea care sînt suficiente pentru a produce efectul ... Dacă o cauză asociată unui efect nu este suficientă pentru

a-l produce, trebuie fie să o respingem, fie să-i adăugăm astfel de calități încît să dobîndească proporțiile corecte adecvate efectului respectiv. Însă dacă-i atribuim și alte calități, sau afirmăm că este capabilă și de alte efecte, atunci nu facem nimic altceva decît să judecăm după aparențe și să postulăm în mod arbitrar, fără motive și fără nici o autoritate, existența unor calități și a unor energii.[21]

Pe de altă parte, sîntem îndreptățiți să spunem că atunci cînd vorbesc despre Dumnezeu oamenii cred că vorbesc despre ceva despre care se pot spune multe lucruri. Să reamintim definiția dată de Owen teismului clasic, potrivit căreia Dumnezeu este unic, desăvîrșit, atoateștiutor, atotputernic și veșnic. După cum am arătat anterior, argumentul cosmologic pare să ne îndreptățească să vorbim despre o cauză a tuturor lucrurilor existente. Poate fi însă identificată această cauză cu Dumnezeu, așa cum este înțeles el, de pildă, în teismul clasic? Nu se poate accepta oare punctul de vedere al lui Hume și susține că a accepta argumentul cosmologic ca argument în favoarea existenței lui Dumnezeu înseamnă a trage concluzii dincolo de efectele cunoscute și a atribui mai multe calități decît sînt necesare pentru producerea acestora?

Sensurile termenilor pe care îi folosesc credincioșii cînd vorbesc despre Dumnezeu au făcut obiectul unor dispute aprinse atît între filozofi cît și între teologi. Însă chiar și fără a analiza în detaliu sensurile lor, cred că se poate spune ceva despre legitimitatea aplicării lor la cauza pe care o afirmă în concluziile sale argumentul cosmologic. În această privință se pot face cinci observații majore.

(1) „X este cauzat să existe“ lasă deschisă posibilitatea ca X să fie cauzat să existe de mai mult decît de un singur lucru. Și evident că atunci cînd spunem că ceva este cauzat să existe, nu înțelegem întotdeauna prin aceasta că este cauzat să existe de un lucru. Astfel, putem susține că existența unui copil este cauzată de ambii săi părinți. Însă dacă se acceptă argumentul cosmologic, atunci se poate afirma pe bună dreptate că nu pot exista mai mulți Dumnezei. Pentru că a spune că pot exista mai mulți Dumnezei presupune că X poate introduce o unitate de numărare, adică presupune că termenul X poate fi folosit cu referire la lucruri care se pot număra. Însă dacă ceva nu poate fi încadrat într-o clasă sau nu poate constitui o clasă, atunci nu poate fi numărat, din moment

ce nu poate fi marcat ca atare, și exemplarele sale nu pot fi numărate prin contrast cu alte lucruri. Iată de ce un termen cum este cel de „cauză“ nu se referă prin sine însuși la ceva ce poate fi numărat. Cauzele nu pot fi numărate decît dacă se știe ce fel de cauze ar urma să fie numărate.[22]

Dacă toate acestea sînt adevărate, atunci argumentul cosmologic nu ne permite să vorbim, în fond, despre un singur Dumnezeu. Însă cei care spun că există un singur Dumnezeu nu încearcă de obicei altceva decît să excludă ideea că existența lucrurilor ar putea avea mai multe cauze, adică preferă limbajul monoteismului celui al politeismului. Dacă propoziția „Dumnezeu este unul“ nu are alt sens decît că existența tuturor lucrurilor nu ne poate determina să credem că existența tuturor lucrurilor are numeroase cauze, atunci se poate spune că argumentul cosmologic ne îndreptățește să afirmăm că Dumnezeu este unul, presupunînd, firește, că se dorește identificarea lui Dumnezeu cu cauza tuturor lucrurilor existente. Căci, după cum s-a văzut, acel ceva despre care se spune că este cauza existenței tuturor lucrurilor nu poate fi numărat.

(2) A spune că ceva este perfect înseamnă a spune că atinge desăvîrșirea maximă accesibilă lucrului respectiv. Termenul „perfect“ este relativ, în sensul că dacă X este într-adevăr perfect, nu rezultă de aici că motivele pentru care se spune despre X că e perfect ne îndreptățesc să spunem și despre Y că e perfect. Un cerc perfect nu este perfect din aceleași motive pentru care este perfectă o dactilografă. Așadar, a spune că Dumnezeu este perfect nu poate însemna că Dumnezeu deține toate perfecțiunile posibile, așa cum sînt proprii ele lucrurilor. Nu se poate spune, de pildă, că Dumnezeu este perfect izolat fonic, de vreme ce se spune despre el în mod obișnuit că este imaterial și de vreme ce nu are nici un sens să se folosească determinarea „izolat fonic“ pentru ceva imaterial. A spune despre Dumnezeu că este perfect înseamnă, de aceea, a spune că lui Dumnezeu nu-i lipsește nici una dintre perfecțiunile cuvenite lui Dumnezeu. Dar se spune, de obicei, că atotștiința este o perfecțiune specifică lui Dumnezeu. După cum vom vedea însă ceva mai tîrziu (la punctul (3), argumentul cosmologic nu ne îndreptățește în nici un fel să considerăm că această cauză a tuturor lucrurilor existente este atotștiutoare. De aceea nu avem nici un

motiv să susținem despre cauza tuturor lucrurilor că e perfectă în sensul în care se spune despre Dumnezeu că e perfect.

(3) Indiferent care ar fi sensul complet al lui atotștiutor, este evident că a spune despre ceva că e atotștiutor înseamnă că trebuie să dețină foarte multe informații. Însă simplul faptul că X poate cauza existența unui lucru nu înseamnă nici măcar că X este conștient, darmite atotștiutor. Pentru că, așa cum am văzut, „cauză“ nu este un termen generic. Nu există, așadar, nici un motiv pentru a conchide doar pe baza argumentului cosmologic că ceea ce este cauza tuturor lucrurilor existente este atotștiutor.

(4)Indiferent care ar fi sensul complet al lui „atotputernic“, este evident că ceva despre care se spune că este atotputernic trebuie să fie foarte puternic. Deci, dacă tot ce există este cauzat să existe de X, atunci X trebuie să fie foarte puternic, din moment ce poate face ca toate lucrurile să existe. Dacă se spune despre X că face să existe toate lucrurile și în același timp că nu este „foarte puternic“, atunci „foarte puternic“ este folosit, fără îndoială, într-un sens foarte ciudat.

(5) După cum se va mai vedea în capitolul 8, „veșnicia“ i-a fost atribuită lui Dumnezeu în două moduri distincte. Conform celui dintîi, a spune că Dumnezeu este veșnic înseamnă a spune că este atemporal. Potrivit celui de-al doilea, termenul vrea să spună că Dumnezeu va exista întotdeauna. Însă, după părerea multor filozofi, nu poți fi situat în timp decît dacă faci parte din lumea lucrurilor schimbătoare. Dacă această idee este corectă, atunci cauza pe care o afirmă concluziile argumentului cosmologic trebuie să fie veșnică în sensul de atemporală, de vreme ce este cauza tuturor lucrurilor, iar clasa tuturor lucrurilor include, evident, clasa lucrurilor schimbătoare. Însă dacă înțelesul lui „veșnic“ este „cu durată nesfîrșită“, atunci nu rezultă că această cauză la care se referă argumentul cosmologic este veșnică. Fiindcă în el nu se afirmă că ea nu poate înceta să existe. El arată doar că ea există atîta timp cît există lucrurile individuale și că existența ei nu este cauzată de o cauză individuală oarecare situată în afara ei.

Toată situația pare să fie, de aceea, destul de complicată. Folosirea argumentului cosmologic în sprijinul unei cauze prime a tuturor lucrurilor pare să fie îndreptățită. Însă doar cu ajutorul lui nu se poate enunța existența lui Dumnezeu cu toate calitățile

care-i sînt atribuite uneori. Mulți dintre cei care cred în Dumnezeu vor spune, oricum, că acest aspect nu prezintă mare importanță, susținînd că, pe lîngă argumentul cosmologic, există și alte rațiuni pentru a crede în Dumnezeu și că din conjugarea acestor rațiuni cu argumentul cosmologic rezultă suficiente temeiuri raționale pentru a crede în Dumnezeu și în calitățile care-i sînt atribuite în mod obișnuit. Însă în stadiul actual al analizei noastre nu ne putem exprima nici o părere despre acest punct de vedere. Înainte de a putea spune ceva în legătură cu această problemă, trebuie să luăm în considerație și alte rațiuni invocate în favoarea existenței lui Dumnezeu.

# 6. Argumentul teleologic

Oamenii preocupați să găsească temeiuri pentru credința în Dumnezeu au recurs adeseori la Argumentul Teleologic, numit uneori și Argumentul Proiectului. Spre acesta doresc și eu să-mi îndrept acum atenția. La fel ca argumentul ontologic și cel cosmologic, argumentul teleologic apare în forme diferite. Din acest motiv, pentru început, voi spune cîteva cuvinte despre aceste forme.*

## *Versiuni ale argumentului teleologic*

Una dintre cele mai timpurii formulări ale argumentului teleologic apare în *De Natura Deorum* a lui Cicero.[1] Aici un personaj numit Lucilius întreaba: „Ce poate fi mai limpede și mai evident, în momentul în care privim în sus și contemplăm cerurile, decît existența unei divinități sau a unei inteligențe superioare ?" Ideea pe care pare că vrea să o pună aici în evidență Lucilius este că funcționarea universului trebuie să fie controlată într-un fel oarecare de o inteligență; și această idee stă la baza tuturor variantelor argumentului teleologic.

Dar ce îi face oare pe oameni să creadă că în modul de funcționare al universului se întrezăresc urmele unei inteligențe dumnezeiești ? Aici trebuie să facem o distincție între două sensuri diferite ale cuvîntului proiect.

---

* În original se folosește cu precădere cea de a doua formulă, *argument from design*, în care *design* are atît sensul de „scop" cît și de „plan, schiță, proiect". În română am optat pentru forma „argument teleologic", la noi mult mai răspîndită, la cea de a doua — „argumentul proiectului" — recurgînd doar în cazurile impuse de context. (*N. t.*)

În primul rînd, proiectul are sens de *regularitate*. Exemple în această privință ar putea fi o succesiune de semne regulate pe o hîrtie, o partitură muzicală sau aranjamentul florilor dintr-o grădină de la Versailles. Pe de altă parte, proiectul mai are și sensul de *scop*. Am folosi acest sens al „proiectului“ cînd spunem că un obiect oarecare, de pildă un radio sau un televizor, a fost proiectat cu intenția ca părțile sale să constituie un ansamblu. O dată stabilită această distincție, putem prezenta cele două moduri de argumentare pe care le propun cei care pretind că sesizează în univers urmele doveditoare ale unui proiect. Primul susține că sensul proiectului sesizabil în univers este cel de regularitate, cel de-al doilea că este cel de scop.

Una dintre versiunile argumentului teleologic, cu sens de regularitate, apare la Richard Swinburne, care scrie:

> Aproape toate obiectele lumii se comportă într-un fel extrem de regulat, care poate fi descris cu ajutorul legilor științifice... Regularitățile cu caracterul cel mai general sînt, ca atare, inexplicabile din punct de vedere științific. Se pune problema dacă pentru înțelegerea lor se poate recurge la o explicație de altă natură și dacă apariția lor susține în oarecare măsură sau într-o mare măsură explicația respectivă ... Din moment ce regularitățile pot fi explicate prin acțiunea unor agenți ... acțiunea unui astfel de agent ar putea explica regularitatea de comportament a materiei din univers, un comportament codificat de legile științifice. Întreaga regularitate din natură s-ar datora acțiunii unui dumnezeu postulat ca atare, care determină natura să interpreteze o mare simfonie în aceeași manieră în care oamenii produc în gît serii regulate de note.[2]

Probabil că cea mai cunoscută formă a argumentului, în care proiectul are înțeles de scop, a fost avansată de William Paley (1743-1805) în cartea sa intitulată *Teologia Naturală*[3]:

> Să presupunem că traversînd o pajiște aș da cu piciorul într-o *piatră*, iar cineva m-ar întreba cum a ajuns piatra aceea acolo. Un posibil răspuns ar fi că, după cîte știu, ea a fost acolo dintotdeauna. Probabil că nu va fi foarte ușor de demonstrat că răspunsul acesta este absurd. Să presupunem însă că aș găsi pe jos un *ceas* și că aș fi întrebat cum a ajuns acolo. Cu greu mi-ar trece prin minte să dau același răspuns ca mai înainte — respectiv că, după cîte știu, ceasul s-ar fi găsit acolo

dintotdeauna. Și totuși, de ce nu s-ar putea folosi acest răspuns nu numai în cazul pietrei ci și al ceasului?[4]

Iar Paley răspunde că diferitele componente ale ceasului au fost asamblate pentru a se obține un rezultat bine definit: „Dacă ajungem să cercetăm un ceas, vedem că (spre deosebire de ceea ce am putea constata în cazul unei pietre) diferitele sale componente au primit o anumită formă și au fost asamblate cu un scop, și anume acela de a produce mișcare și că mișcarea aceasta este ordonată în așa fel, încît să indice orele zilei....“[5] După părerea lui Paley, universul seamănă cu un ceas și trebuie înțeles în termenii unei acțiuni inteligente și orientate spre un scop anume:

> Orice semn de imaginație creatoare, orice manifestare a unui proiect, detectabile într-un ceas, apar în operele naturii; cu diferența, favorabilă naturii, că sînt mai multe și mai mari, și aceasta într-o măsură care depășește orice posibilitate de apreciere. Vreau să spun că imaginația creatoare a naturii o depășește pe cea a meșteșugarului, prin complexitatea, subtilitatea și ingeniozitatea mecanismului.[6]

## *Kant și argumentul teleologic*

S-a afirmat adeseori că argumentul teleologic poate fi categoric respins dacă ne însușim unele dintre argumentele lui Kant. Toate formele acestui argument par să presupună că, independent de mințile noastre, există realmente în univers un fel de ordine, ceva ce este dat ca atare, fără a fi rezultatul acțiunilor noastre. Însă din perspectiva lui Kant noi imprimăm ordine în indiferent ce univers ne-am găsi, pentru că doar astfel putem gîndi și raționa în felul nostru specific. După părerea lui Kant, noi nu putem experimenta „lucrurile în sine“ ; în experiență sîntem confruntați cu o multitudine nediferențiată de senzații, iar noi ne ordonăm experiența lucrurilor în sine pe măsură ce înțelegerea noastră introduce categorii, cum ar fi cele de unitate și pluralitate, cauză și efect. Folosind acest mod de a gîndi, unii critici ai argumentului teleologic au susținut că acesta este neîntemeiat, deoarece, pentru a folosi o formulare cît mai clară, ordinea nu este impusă atît de Dumnezeu cît de mintea omului.

Concepția lui Kant despre categorii este amplă și subtilă, iar cititorul este îndemnat să o studieze, pentru a vedea de ce este relevantă pentru înțelegerea argumentului teleologic.[7] Însă ea nu e lipsită de dificultăți, și, în perspectiva acestui argument, există în acest sens cel puțin două aspecte la care ne-am putea referi.

În primul rînd nu este suficient de limpede în ce măsură e coerentă concepția lui Kant despre lume și experiența umană. În imaginea oferită de el sîntem confruntați, pare-se, cu lumea așa cum o percepem, și dincolo de ea cu ceva față de care lumea așa cum o percepem apare ca un fel de construct sau produs al minții noastre. Această concepție presupune existența unei lumi care nu ne este dată în nici un fel în experiență, așa încît să o putem compara cu cea despre care vorbim în mod obișnuit, și mulți filozofi consideră că o astfel de distincție nu are nici un sens. Dacă putem vorbi coerent doar despre lumea aceasta, atunci cum putem crede într-o alta, despre care nu putem vorbi coerent decît în termenii care se aplică acesteia ? Sau, într-o altă formulare, „Cum putem vorbi coerent despre existența unei lumi lipsite de ordine, cînd chiar vorbirea în sine reprezintă imprimarea unei ordini ?“[8]

În consecință s-ar putea spune că nu există motive întemeiate pentru a crede într-o altă lume, față de care a noastră apare ca un fel de creație a propriei minți. De altfel, în mod normal nici nu credem într-o astfel de lume, ceea ce ne confruntă cu o a doua dificultate pe care o întîmpină eventuala dorință de a folosi poziția lui Kant ca pe o armă împotriva argumentului teleologic. Căci în caz că se acceptă această poziție ne întrebăm ce rost ar mai avea să se accepte, de pildă, premisele și rezultatele cercetării empirice. În cadrul cercetării empirice, ca, de exemplu, în științele naturii, pretindem că vorbim despre lucruri ordonate în diferite moduri, lucruri care s-ar comporta la fel chiar dacă nu ar fi supuse experienței nimănui. În mod normal nu vom spune, de pildă, că rezultatele tuturor cercetărilor biologice ar înceta să mai fie adevărate dacă rasa ar dispărea dintr-o dată. Însă dacă este rațional să se accepte descoperirile și metodele cercetării empirice, atunci la fel de rațional ni se pare să se accepte premisa argumentului teleologic, potrivit căreia omul nu imprimă ordinea, ci o descoperă.

## *Hume și argumentul teleologic*

Apelul la raționamentul lui Kant nu trebuie privit, așadar, neapărat ca o respingere a argumentului teleologic. În consecință voi porni de la premisa că obiecțiile ridicate mai sus împotriva unei presupuse ordini impuse de minte pot fi folosite în favoarea argumentului teleologic. De altfel, mulți filozofi nici nu cred că principala critică adusă argumentului teleologic i-ar aparține lui Kant, ci că acest argument a fost combătut cu succes de Hume în *Dialogurile referitoare la religia naturală* și în *O cercetare asupra înțelegerii umane*. Aici Hume prezintă opt obiecții esențiale aduse argumentului teleologic. Pentru moment mă voi mulțumi să le prezint și să le comentez pe scurt.

Prima dintre obiecțiile lui Hume a apărut deja în capitolul 5. „Dacă inferăm o cauză individuală pentru un efect", spune el, „trebuie să o adaptăm acestuia și nu ne este permis niciodată să atribuim unei cauze orice fel de calități, ci doar pe cele care sînt suficiente pentru a produce efectul respectiv."[9] În această situație, spune Hume, dacă proiectul trebuie explicat, să fie explicat; însă doar apelîndu-se la o ființă care proiectează. A spune că această ființă este Dumnezeu înseamnă a merge dincolo de datele pe care le furnizează proiectul.

S-ar părea că raționamentul folosit de Hume are multă greutate. S-ar putea răspunde, firește, că unele cauze au și alte caracteristici în afara celor suficiente pentru producerea anumitor efecte. Dacă știu că X este făcut de un om, pot spune pe bună dreptate că acest om are cu siguranță un corp cu organe și aptitudini emoționale, cu toate că pentru a face X nu are nevoie de ele. Pot spune aceasta deoarece știu deja destul despre oameni, independent de inferența referitoare la X. Însă Hume vorbește despre cauza ordinii din univers, spunînd că dacă sîntem confruntați cu ordinea din univers, nu-i putem atribui cauzei lui nimic altceva decît ceea ce este necesar pentru a se produce acest efect. Și atîta timp cît nu se cunosc dinainte anumite lucruri despre cauza ordinii din univers, diferite de cele ce se pot afla pe baza acelei ordini, raționamentul lui Hume pare a fi corect. Să ne întoarcem însă acum din nou la Dumnezeu. Dacă se poate spune pe drept cuvînt că ordinea din univers necesită o explicație, nu rezultă de aici că

explicația respectivă va fi echivalentă cu ceea ce se spune că este Dumnezeu. Cu siguranță că nu, în afara cazului în care știm ceva despre Dumnezeu și știm că explicația ordinii din univers este Dumnezeu. Astfel, se spune uneori despre Dumnezeu că este atemporal, însă e greu de înțeles din ce motiv trebuie să fie atemporal ceva ce poate impune ordinea din univers.

Cea de a doua obiecție a lui Hume se întemeiază pe unicitatea universului. El spune că „Dacă s-a observat că două *specii* de obiecte apar întotdeauna conjugate, pot *infera*, în virtutea obiceiului, existența uneia ori de cîte ori *văd* existența celeilalte. Și acesta este pentru mine un argument bazat pe experiență."[10] În opinia lui Hume această noțiune a inferenței anulează argumentul teleologic. El scrie:

> Va fi greu de explicat însă cum se poate constitui acest argument, atîta timp cît obiectele se prezintă ca în cazul de față, singure, individuale, fără paralelă sau asemănare specifică. Și îmi va putea spune realmente cineva că universul ordonat trebuie să rezulte de pe urma unui gînd sau a unei acțiuni asemănătoare cu cele omenești pentru că așa rezultă din experiență? Pentru a accepta acest raționament ar fi necesar să putem observa, prin experiență, felul în care se nasc lumile și cu siguranță nu este suficient să vedem cum iau naștere corăbiile și orașele datorită meșteșugului și inventivității omului.[11]

Mi se pare că i se pot aduce aici lui Hume cel puțin două obiecții. În primul rînd, dacă el are dreptate, nu mai este posibilă nici o explicație a lucrurilor individuale. Însă noi presupunem în mod obișnuit că ea este posibilă. După cum remarcă Swinburne[12], nu cunoaștem decît o singură rasă umană și s-ar putea să nu existe decît una, însă oamenii de știință încearcă să-i explice originile. În cadrul cosmologiei ei încearcă să explice, de asemenea, originile universului, privit ca obiect al cercetării științifice, considerînd că în perspectiva explicării științifice a lumii există probabil o singură lume. În al doilea rînd, susținătorii argumentului teleologic neagă adeseori unicitatea absolută a universului, subliniind că unele dintre caracteristicile sale sînt comune cu cele ale altor lucruri. Unii spun, de pildă, că universul în ansamblul său seamănă cu unele obiecte, cum ar fi un ceas. Dacă au dreptate în acest context anume, atunci faptul că universul este de asemenea unic în unele privințe nu înseamnă că în viitor nu se va găsi un argument

rațional referitor la asemănarea dintre universul privit ca întreg și părțile lui.

Cea de a treia obiecție a lui Hume este că din argumentul teleologic nu rezultă în ce fel poate fi explicat proiectantul în favoarea căruia a fost creat argumentul. „Chiar dacă *rațiunea*, spune Hume, ar fi la fel de mută în legătură cu toate problemele referitoare la cauză și efect, ea se va încumeta să afirme cel puțin că o lume mentală sau un univers al ideilor necesită o cauză în aceeași măsură în care o reclamă o lume materială sau un univers al obiectelor.“[13] Hume adaugă că mintea depinde în multe feluri de obiecte și că „După cîte putem aprecia, plantele și trupurile animale nu sînt mai delicate în mișcările lor, nici nu se bazează pe o varietate mai mare de surse și principii, sau pe îmbinări mai ciudate ale acestora.“[14] Mai mult încă, spune Hume, acceptarea unui proiectant al universului duce la o infinită regresie. „Dacă lumea materială se întemeiază pe una ideală similară, spune el, atunci lumea aceasta ideală trebuie să se întemeieze pe o alta și așa mai departe, la nesfîrșit.“[15] El continuă:

> Naturaliștii sînt, într-adevăr, foarte îndreptățiți să explice efectele particulare prin cauze mai generale, deși aceste cauze generale rămîn în final ele însele total inexplicabile. Însă ei nu au considerat niciodată că este suficient să explici un anumit efect printr-o anumită cauză, asupra căreia nu există nici o altă mărturie în afara efectului respectiv. Un sistem ideal, ordonat prin sine însuși, fără un proiect anterior, nu este cu nimic mai ușor de înțeles decît unul material, care-și dobîndește ordinea într-o manieră similară; iar supoziția din urmă nu comportă nici ea mai multe dificultăți decît prima.[16]

Ce răspuns s-ar putea da celei de a treia obiecții a lui Hume? El pare să afirme că dacă cineva îl explică pe A prin B, fără să dea o explicație a lui B, atunci nu îl explică astfel pe A. Dar este cazul să acceptăm acest punct de vedere? După cum spune unul dintre personajele *Dialogurilor* lui Hume: „Chiar și în viața curentă, atunci cînd atribui o cauză unui eveniment ... există vreun motiv ... să nu pot atribui o cauză acelei cauze și să dau un răspuns fiecărei noi întrebări care poate să apară fără întrerupere?“[17] Nici explicațiile științifice nu operează decît într-un cadru anume, în care se afirmă doar că operează anumite legi ultime. În acest caz este posibil ca și atunci cînd cel care susține argumentul teleologic

nu poate dovedi existența proiectantului, el să poată aduce argumente în favoarea existenței proiectantului.

Dar chiar dacă acest raționament este corect, el nu dă un răspuns autentic obiecției lui Hume referitoare la regresul infinit. Un astfel de răspuns este însă posibil. Căci această obiecție ar fi întemeiată doar dacă argumentul teleologic ar formula un enunț de tipul: „Tot ce reprezintă un proiect reclamă un proiectant și fiecare proiectant prezintă un proiect." De ce să folosească însă argumentul un astfel de enunț? Un susținător al argumentului s-ar putea mărgini să afirme că universul prezintă caracteristici care justifică credința într-un proiectant. El nu este obligat să adauge că proiectantul are tocmai aceste caracteristici.

Cea de a patra obiecție a lui Hume apare sub forma unei întrebări. „Și de ce să nu devii un antropomorfist radical?" se întreabă el. „De ce să nu afirmi că Divinitatea sau Divinitățile sînt corporale, că au ochi, nas, gură, urechi etc. ?"[18] După cîte se pare, argumentul folosit este următorul: unele versiuni ale argumentului teleologic pornesc de la creațiile manufacturiere ale omului pentru a demonstra existența unei inteligențe dumnezeiești, despre care se presupune că ar fi răspunzătoare pentru apariția universului, privit și el ca un astfel de uriaș produs manufacturier. În consecință ar trebui să se considere că această cauză care a proiectat universul trebuie să semene întru totul cu creatorii umani.

Însă acest argument este vulnerabil, cel care dorește să apere una dintre variantele argumentului teleologic avînd la dispoziție cel puțin două posibilități. În primul rînd s-ar putea spune că cel care a proiectat universul nu poate fi el însuși corporal fără a face parte din acel sistem al lucrurilor pe care dorește să îl explice argumentul teleologic. În al doilea rînd, s-ar putea sublinia că argumentul teleologic nu trebuie să ducă la concluzia că proiectantul universului deține toate atributele cauzelor care au dus la enunțarea existenței lui. Căci unele forme ale argumentului teleologic se bazează pe analogii, adică, pornind de la un set de cauze și evenimente cunoscute, pe care-l conjugă cu un alt set de evenimente, ajung la o cauză în mare măsură asemănătoare, dar nu identică cu cauzele discutate în primă instanță. Această schemă de argumentare, foarte des folosită în teoria științifică, a fost formulată de Swinburne în felul următor: „A-urile sînt cauzate de

B-uri. A*-urile sînt similare cu A-urile. De aceea — dacă nu există o explicație mai satisfăcătoare pentru existența A*-urilor — se va spune că ele sînt cauzate de B*-uri similare cu B-urile. Despre B*-uri se postulează că sînt similare cu B-urile în toate privințele în afara cazurilor în care ele ne apar a fi distincte, respectiv a situațiilor cînd non-similitudinile dintre A-uri și A*-uri ne obligă să postulăm o diferență."[19] Pe baza acestui principiu Swinburne apără argumentul teleologic de cea de a patra obiecție a lui Hume. El scrie:

> Pentru ca regularitățile să se datoreze acțiunii unui Dumnezeu, acesta trebuie să fie liber, rațional și foarte puternic. Însă nu este necesar ca el să poată acționa, ca omul, doar asupra unei părți mărginite a universului, asupra corpului și, acționînd asupra acestuia, să controleze restul universului. Avem motive întemeiate să credem că un Dumnezeu nu lucrează în felul acesta. Pentru că dacă controlul său direct s-ar limita la o anumită parte a universului, atunci legile științifice nesupuse controlului său ar trebui să asigure efectul acțiunilor sale asupra restului universului. În cazul acesta postularea existenței unui Dumnezeu nu ar explica funcționarea acelor legi. Însă scopul postulării existenței lui Dumnezeu l-a reprezentat tocmai explicarea modului de funcționare al tuturor legilor științifice. Ipoteza că Dumnezeu este acorporal are putere explicativă mai mare și este mai coerentă decît ipoteza că el este corporal.[20]

În următoarea sa obiecție Hume sugerează că partizanul argumentului teleologic nu ar avea nici un motiv să nege existența unui întreg grup de Dumnezei care înfăptuiesc în colaborare proiectul universului. „Un mare număr de oameni colaborează pentru a construi o casă sau un vapor, a ridica un oraș sau a configura o societate: de ce nu ar putea mai multe Divinități să-și imagineze și să structureze împreună lumea?"[21]

Acest argument are o anume greutate, deoarece proiectarea este executată adeseori de multe persoane. Există totuși acel faimos principiu filozofic cunoscut ca „briciul lui Occam", potrivit căruia „Entitățile nu trebuie multiplicate dincolo de necesități". S-a spus adeseori că acest principiu ar trebui să guverneze toate reflecțiile serioase referitoare la existența lucrurilor. Partizanul argumentului teleologic ar putea argumenta de aceea că deși există rațiuni pentru a crede într-un singur Dumnezeu proiectant,

nu există nici un motiv să se creadă în mai mult de unul, deși ar fi posibil să fie mai mult de unul. În acest context ar trebui observat că Hume însuși pare să accepte o versiune a briciului lui Occam. „A înmulți cauzele fără să fie necesar“, spune el, „contravine, într-adevăr, filozofiei autentice“[22].

Să aruncăm acum o privire asupra ultimelor trei obiecții formulate de Hume. Prima afirmă că universul ar putea fi privit cu ușurință ca un organism viu, cum ar fi o plantă, caz în care argumentul teleologic nu poate fi aplicat, deoarece depinde de compararea lumii cu o mașină sau cu un produs manufacturier oarecare. Următoarea susține că ordinea universului ar putea fi foarte lesne cu totul întîmplătoare. Ultima obiecție contestă valoarea argumentului teleologic datorită numeroaselor semne de dezordine care apar în univers.

Sînt aceste argumente ale lui Hume decisive? Mie mi se pare că în orice caz ne putem îndoi.

Chiar dacă insistăm asupra analogiei dintre univers și organismul viu, continuăm să fim confruntați cu regularitățile din univers. Pînă acum nu m-am referit decît în treacăt la această problemă, însă acum e momentul să spun că universul pare să se comporte previzibil, cu o anumită regularitate. După cum observă Swinburne, „universul este caracterizat de o vastă și atotcuprinzătoare ordine temporală; natura se conformează unei formule pe care o exprimă legile științifice formulate de oameni... Ordinea universală, asupra căreia atrag atenția aici, constă în conformitatea cu o formulă, cu legi științifice simple, formulabile. Ordinea reprezintă o caracteristică izbitoare a universului. Universul ar fi putut fi la fel de bine haotic, însă el nu este așa, este foarte ordonat.“[23] Partizanul argumentului teleologic ar putea să atragă atenția asupra spuselor lui Swinburne, subliniind similaritatea dintre o mașină și univers. Căci mașina e caracterizată tocmai de regularitatea și previzibilitatea comportamentului ei și de faptul că se supune legilor științifice. El ar mai putea chiar adăuga că raportarea la un proiectant înlesnește înțelegerea ordinii universale mai mult decît raportarea la puterea generativă a organismului viu, la care pare să recurgă Hume cînd susține că analogia dintre univers și organism ar confrunta argumentul teleologic cu o dificultate. Pentru că organismele vii reproduc regularitatea deoarece aceasta le este

proprie de la bun început. Astfel s-ar putea spune că organismele vii nu pot explica toate formele de regularitate din univers, de vreme ce depind ele însele de anumite forme de regularitate.

În ce privește întîmplarea, Hume susține că de-a lungul timpului ordinea și haosul alternează, așa încît s-ar putea ca universul să fi fost odinioară haotic, ordinea universală actuală derivînd din acea stare anterioară. În legătură cu această observație trebuie spus că Hume semnalează doar o posibilitate logică, ceea ce nu afectează faptul că universul nu se găsește la ora actuală într-o stare haotică, și tocmai acest lucru trebuie explicat. S-ar mai putea spune că explicarea universului prin excluderea întîmplării devine din ce în ce mai credibilă pe măsură ce trece timpul. Astfel, Swinburne sugerează că „Dacă afirmăm că materia manifestă întîmplător regularitate în comportamentul ei în 1960, punctul nostru de vedere devine din în ce mai puțin credibil dacă observăm că și în 1961, 1962 etc. continuă să prezinte aceeași regularitate.“[24]

Ce s-ar putea spune însă despre ultima obiecție a lui Hume? Firește că într-o anumită privință el are dreptate: universul conține dezordine, din moment ce există, de exemplu, evenimente naturale care produc durere. Dar faptul acesta nu are cum să-l afecteze pe partizanul argumentului teleologic decît dacă intenționează să afirme că fiecare lucru individual acționează în favoarea unor alte lucruri individuale. S-ar putea să nu aibă însă această intenție, ci doar să constate existența unei ordini care trebuie explicată, iar dezordinea, sub forma evenimentelor naturale producătoare de durere, ar putea fi foarte bine privită ca o simplă ilustrare a ordinii. S-ar putea spune, de pildă, că evenimentele naturale producătoare de durere sînt o manifestare a ordinii, deoarece li se pot detecta originile și li se poate prevedea cu suficientă exactitate evoluția.

## *Cît de întemeiat este argumentul teleologic?*

Se pare, așadar, că, analizate individual, majoritatea obiecțiilor formulate de Hume împotriva argumentului teleologic pot fi respinse. Însă un apărător al lui Hume ar putea să accepte concluzia de mai sus, dar să susțină în continuare că Hume a dat o

lovitură serioasă acestui argument. Să ne imaginăm în acest sens următorul dialog:

A. Brown l-a înjunghiat mortal pe Jones.
B. Dovedește-o.
A. Brown avea un motiv.
B. Asta nu dovedește că Brown l-a înjunghiat pe Jones. Mulți oameni aveau motive să-l omoare pe Jones.
A. Brown a fost găsit la locul crimei.
B. Faptul acesta e compatibil cu inocența sa.
A. Brown a fost găsit deasupra lui Jones ținînd un cuțit plin de sînge.
B. S-ar putea să-l fi ridicat după comiterea crimei.
A. Brown spune că l-a înjunghiat pe Jones.
B. Poate că încearcă să acopere pe cineva.

Privite individual, obiecțiile formulate aici de B sînt toate foarte corecte. Este foarte posibil ca A să se înșele în legătură cu Brown, însă privind argumentele lui A în ansamblu, orice persoană rațională va conchide cu siguranță că ele pun un mare semn de întrebare în dreptul nevinovăției lui Brown. Nu s-ar putea spune oare și despre obiecțiile lui Hume că, deși nu foarte convingătoare luate în parte, au darul de a face argumentul teleologic greu de acceptat?

Firește, multe depind în primul rînd de forța inițială a argumentului teleologic. Citind dialogul de mai sus ai tendința să desconsideri opinia lui B datorită felului în care argumentele lui A, privite în totalitate, vizează una și aceeași problemă. În chip similar, dacă argumentul teleologic ar putea fi formulat în așa fel încît să trimită la o cauză externă (sau „extramundană“, cum ar spune unii) a ordinii din univers, atunci ar fi legitimă acceptarea lui și insistența asupra caracterului neobligatoriu al contraargumentelor lui Hume. În acest caz argumentul teleologic ar putea fi perceput ca un argument deosebit de convingător.

Toate versiunile au în comun două idei:

(1) Universul manifestă un grad de ordine ridicat.

(2) Este plauzibil ca această ordine să fie pusă pe seama unei cauze externe și inteligente, adică a unei cauze inteligente care să nu facă parte din universul ordonat.

Sînt acceptabile aceste idei?

Am vorbit deja despre (1) în legătură cu Hume. Și în lumina celor spuse acolo aș afima că (1) este adevărat. Universul conține realmente un ridicat grad de ordine, datorită căruia se pot formula legile științifice și se pot realiza predicții plauzibile referitoare la comportamentul unei arii cuprinzătoare de lucruri. Chiar și atunci cînd nu putem formula o lege care să explice un fenomen, tindem să presupunem că ea există, de fapt.

Față de (2) se poate obiecta cu siguranță că deși noi presupunem că ordinea reclamă o explicație de un fel oarecare, nu se poate oferi nici un fel de garanție că există realmente o astfel de explicație. Presupunerea că există un agent explicativ s-ar putea dovedi cu totul neîntemeiată. Însă nu este întotdeauna rezonabil ca raționamentele noastre să se întemeieze pe această posibilitate. Și atunci cînd sîntem confruntați cu o dispoziție ordonată a lucrurilor, acolo unde ar fi putut fi haos, și dacă nu avem nici un fel de dovezi clare că ea nu se datorează intervenției unei inteligențe, pur și simplu încercăm să o explicăm în termenii unei astfel de inteligențe. Distribuirea numerelor dintr-un set de cincizeci de pagini poate fi cu totul întîmplătoare, însă în momentul în care presupunem că ele pot fi traduse cu regularitate într-un fel de limbaj, presupunem că avem de a face cu un cod. Din piesele unei mașini se poate face o grămadă informă și inertă. Însă dacă dăm de piese care conlucrează executînd ceva în mod repetat și previzibil, presupunem că angrenajul este rezultatul unei acțiuni conștiente. Notele muzicale pot fi scrise într-o manieră cu totul aleatorie, dar dacă prin descifrarea lor se poate interpreta o simfonie, vom spune că ele reprezintă o partitură.

Cu alte cuvinte, dacă nu există motive bine definite pentru excluderea intervenției unui agent inteligent, se poate postula pe bună dreptate existența unui astfel de agent cînd în loc de haos sîntem confruntați cu ordine, adică atunci cînd se poate presupune cu temei că existența ordinii nu este logic necesară. Însă dacă lucrurile se prezintă în felul acesta și dacă nu există motive bine definite pentru excluderea intervenției unui agent inteligent, atunci ordinea din univers ne îndreptățește să postulăm existența unui agent inteligent. Pentru că deși ar fi fost posibil ca această ordine să nu existe niciodată, ea e totuși prezentă într-un grad foarte înalt.

S-ar putea replica, firește, că ordinea din univers există pur și simplu, fără să fie produsul unei inteligențe. Însă din moment ce în mod normal încercăm să explicăm ordinea în termeni de inteligență și nu există motive bine definite să nu procedăm și acum în chip similar, un astfel de răspuns ni se pare arbitrar. Un partizan al lui Hume ar putea spune că nu se poate postula existența unei inteligențe ca factor explicativ al ordinii decît atunci cînd se întîlnesc situații despre care se știe că se datorează, în mod normal, unei acțiuni inteligente. Însă despre argumentul teleologic se poate spune că face exact acest lucru. După cum am văzut mai sus, el afirmă că, privit în ansamblu, universul ordonat nu este unic, în sensul că el și părțile sale au anumite caracteristici comune, așa încît se poate spune pe bună dreptate că dacă se poate invoca inteligența pentru a explica ceea ce este adevărat în aceste părți, atunci inteligența poate fi invocată și pentru a explica adevărurile similare din ansamblu. Și este evident că inteligența în discuție trebuie să fie extramundană. Deoarece cu ajutorul ei trebuie să fie explicată întreaga ordine mundană. După cum se exprimă Swinburne, ordinea temporală care cuprinde întregul univers

> este evident „prea mare“, pentru a fi explicată de știință. După cum rezultă din natura explicației științifice, dacă există o explicație a ordinii universale, atunci ea nu poate avea un caracter științific. În perimetrul explicației științifice arătăm că fenomenele individuale sînt produse de fenomene anterioare în conformitate cu anumite legi științifice; sau explicăm modul de funcționare al legilor științifice în termenii unor legi științifice cu caracter mai general (sau, eventual, ai unor fenomene individuale)... Știința explică astfel, în parte, fenomenele individuale și legile de nivel inferior în termenii legilor de nivel superior. Însă tocmai datorită naturii ei, știința nu poate explica legile de cel mai înalt nivel, deoarece cu ajutorul lor sînt explicate toate celelalte fenomene.[25]

Dar nu s-ar putea spune oare că există rațiuni bine precizate pentru excluderea unei inteligențe ca explicație a ordinii universale ? Necazul este că e greu de precizat care ar putea fi natura acestor rațiuni. Dacă admitem că un anumit tip de ordine nu se datorează categoric intervenției unei inteligențe, știm deja că ea s-a produs prin acțiunea unor legi naturale și nu a unei inteligențe. Astfel, putem afirma că striațiile în nisip pe care le lasă în urma

sa refluxul nu sînt provocate de o cauză inteligentă, deoarece le putem explica foarte bine cu ajutorul unor legi fizice, cum ar fi cele care guvernează mișcarea valurilor și a vîntului. Însă în ce privește ordinea din univers, ea constă tocmai din legi fizice. Aceasta înseamnă că orice argument invocat pentru excluderea unei cauze inteligente a ordinii din univers ar trebui să demonstreze că noțiunea unui agent inteligent extramundan este imposibilă din punct de vedere logic. În acest context trebuie făcute însă două observații.

Prima constă în faptul că dacă există o astfel de dovadă, ea nu este în nici un caz universal recunoscută. După cum vom vedea în capitolul 12, concepțiile unor filozofi referitoare la minte și la trup îi determină să conteste, ca fiind ininteligibilă, o posibilă existență a minții separate de trup. Pe baza unei astfel de concepții ar trebui să se demonstreze imposibilitatea logică a unui agent extramundan. Însă relația dintre suflet și trup nu reprezintă un subiect asupra căruia filozofii să fi ajuns la un consens universal. Din acest motiv se impune constatarea că, cel puțin în prezent, nu se poate afirma, fără a fi imprudent, că s-ar fi dovedit imposibilitatea unei inteligențe extramundane.

Cea de a doua observație se referă la temeiurile care îndreptățesc constatarea că ceva este logic imposibil. Constatarea imposibilității logice a unei propoziții se impune uneori de la sine. De pildă, în cazul propoziției „Există o figură simultan perfect rotundă și perfect pătrată“. Uneori însă propozițiile nu pot fi așa de lesne apreciate. Iată cîteva exemple: „Cauza urmează efectului ei“, „Călătoria în timp este imposibilă“ și „Doar ceva înzestrat cu trup poate fi inteligent“. Un mod de a clarifica dificultățile pe care le presupun aceste propoziții îl reprezintă indicarea unor motive pe baza cărora s-ar putea accepta adevărul enunțului pe care-l conțin. Astfel, Michael Dummett, de pildă, încearcă să formuleze condițiile în care se poate crede pe bună dreptate că un eveniment din momentul 3 este cauza unui eveniment din momentul 2.[26] Așadar, uneori este logic posibil să se indice temeiurile în virtutea cărora -P poate fi o mărturie pentru P. Însă, pentru a ne reîntoarce la argumentul teleologic, există, pe cît se pare, rațiuni întemeiate pentru a susține că ordinea din univers se datorează unei cauze inteligente extramundane. Există motive să se creadă că o astfel de cauză este logic posibilă. Trebuie spus însă că

acceptarea acestei concluzii impune folosirea limbajului analogic, prezentat în capitolul 2. Căci argumentul teleologic afirmă că termenul „inteligent“ poate fi folosit atît referitor la unele lucruri din lume, cît și la un agent care produce ordinea din lume, fără ca sensul să fie exact același în cele două instanțe, dar și fără să fie cu totul diferit. Iar această afirmație se bazează pe convingerea că folosirea celor două sensuri ale cuvîntului este întemeiată.

## *Argumentul teleologic și Dumnezeu*

La sfîrșitul capitolului 5 s-a văzut că argumentul cosmologic nu ne permite în nici un fel să identificăm cauza existenței lucrurilor cu Dumnezeu, cel puțin în sensul pe care-l acordă cuvîntului „Dumnezeu“ adepții teismului clasic. În ce privește argumentul teleologic, am sugerat că el reprezintă un argument rezonabil în favoarea unei inteligențe care să fie răspunzătoare pentru ordinea existentă în univers. Însă înseamnă aceasta oare că argumentul respectiv este suficient pentru a justifica credința în ceva de genul lui Dumnezeu din teismul clasic?

Firește, dacă argumentul teleologic arată că ordinea din univers poate fi pusă în mod întemeiat pe seama unei inteligențe, atunci ne îndreptățește și să credem că această cauză a ordinii universale este într-un sens oarecare conștientă și informată, fiindcă în caz că X ar fi permanent inconștient, X nu ar putea acționa într-un mod despre care să spunem că este inteligent. Iar dacă acțiunile lui X ne permit să spunem că X e inteligent, atunci X trebuie să fie un subiect cunoscător, din moment ce noțiunea unei entități inteligente, dar lipsite de informații ni se pare contradictorie. Mai mult chiar, dacă X este cauza inteligentă a unui grad ridicat de ordine, putem presupune că X deține multe cunoștințe și că este, de asemenea, foarte puternic. Iată de ce se poate spune că rezultatele argumentației teleologice au ceva în comun cu Dumnezeul teist.

Despre Dumnezeul teist se spune însă că este cauza existenței lucrurilor și că este unic, ceea ce ne face să ne întrebăm dacă argumentul teleologic ca atare ne îndreptățește să credem că Dumnezeul teist există în acest fel. Cred că dacă îl privim izolat, răspunsul

trebuie să fie negativ. Pentru că X nu trebuie să fie în mod necesar cauza existenței lui Y, chiar dacă lui i se datorează ordinea pe care o prezintă Y. Însă dacă adoptăm principiul briciului lui Occam, se poate afirma pe bună dreptate, după cum arătam mai sus, că principiul cauzal al ordinii din univers este mai curînd singular decît plural. Firește că un astfel de argument duce la o ipoteză mai economică decît cea a lui Hume, potrivit căreia ordinea lumii s-ar datora colaborării mai multor divinități. Așa cum foarte corect remarcă Swinburne, „ipoteza lui Hume este foarte complicată și impune o serie de interogații, cum ar fi, de pildă, de ce sînt tocmai 333 (sau un număr oarecare) de zei, de ce le este proprie tocmai puterea pe care o au și ce-i determină să colaboreze chiar așa de strîns ?“[27]

Sîntem îndreptățiți, așadar, să nu postulăm existența unui număr mai mare de cauze ale ordinii din univers. Însă orice încercare de identificare a cauzei ordinii universale cu Dumnezeul teist va trebui să aibă în vedere eventualitatea că factorul care produce ordinea din univers nu stă la originea existenței lucrurilor.

În acest moment însă, cel care crede că argumentul teleologic poate fi invocat în contextul discuției referitoare la existența lui Dumnezeu poate recurge la o nouă mutare. Pentru că dacă se poate crede, într-adevăr, că existența lucrurilor se datorează cauzei pe care o indică argumentul cosmologic, atunci există motive foarte întemeiate să se identifice prima cauză despre care s-a vorbit în argumentul cosmologic cu cea a ordinii din univers despre care vorbește argumentul teleologic. Fiindcă dacă cele două argumente sînt acceptate în ansamblul lor, se impune această alternativă. Pe baza celor arătate în capitolul 5 se poate spune că cine acceptă argumentul cosmologic crede cu siguranță că există o cauză a tuturor lucrurilor existente, o cauză despre care nu se poate spune că ar fi copiată, o cauză foarte puternică și, eventual, atemporală. Pe baza celor arătate în acest capitol se poate spune că cine acceptă argumentul teleologic crede cu siguranță că ordinea din univers are o cauză inteligentă, o cauză despre care se poate spune că este conștientă, informată și foarte puternică, o cauză despre care se poate crede cu temei că e unică. Deci, dacă se acceptă atît argumentul cosmologic cît și cel teleologic, va trebui să se spună fie că (A) există două cauze distincte, una care rezultă din argumentul cosmo-

logic și una care rezultă din argumentul teleologic, fie că (B) ceea ce este cauza tuturor lucrurilor existente este în același timp și cauza ordinii din univers.

Care dintre aceste alternative ar fi, așadar, mai rezonabilă ? S-ar putea spune că (A), deoarece (B) nu poate fi dovedit. Dar dacă argumentul cosmologic este corect și dacă se acceptă (A), atunci cauza care rezultă din argumentul cosmologic trebuie să fie și cauza factorului care rezultă din argumentul teleologic. Pentru că în situația în care cauza ordinii din univers nu este ea însăși cauza existenței lucrurilor, atunci este foarte posibil ca ea să nu fi existat deloc, iar dacă există, atunci, în termenii argumentului cosmologic, existența ei trebuie să aibă ea însăși o cauză.

Deci, dacă se acceptă (A), atunci cauza ordinii din univers și cauza existenței lucrurilor trebuie să se suprapună. Iar implicațiile acestei operațiuni sînt interesante. Pentru că simpla existență a cauzei ordinii din univers se va datora cauzei existenței lucrurilor, ceea ce înseamnă că în perspectiva argumentului cosmologic și a celui teleologic realitatea ordinii din univers trebuie atribuită primei cauze a existenței, în care caz cauza existenței lucrurilor este, într-adevăr, cauza ordinii din univers. Însă în această situație (B) este, cu siguranță, preferabil lui (A). Cu alte cuvinte, cauza existenței lucrurilor este realmente cauza ordinii din univers, în timp ce dincolo de faptul că o cauză a ordinii nu trebuie să fie neapărat și o cauză a existenței, nimic nu ne împiedică să spunem despre cauza ordinii din univers că nu este și cauza existenței lucrurilor. Opțiunea în favoarea lui (B) și nu a lui (A) echivalează, de aceea, cu opțiunea în favoarea prezenței unei rațiuni și nu a absenței ei. Și procedînd astfel s-ar putea spune, pe bună dreptate, că există o cauză a existenței lucrurilor care (a) nu poate fi multiplicată, (b) realizează ordinea din univers, (c) este foarte puternică, informată, inteligentă și, eventual, atemporală.

Ce implicații are un astfel de enunț în contextul problemei existenței lui Dumnezeu ? Dacă operăm cu noțiunea de Dumnezeu prezentă în teismul clasic, se poate afirma, cu siguranță, că deși nu este identic cu asertarea existenței lui Dumnezeu, el este extrem de aproape de sensul acestei aserțiuni. Cu alte cuvinte, opțiunea în favoarea lui (B) pare să se apropie foarte mult de aserțiunea teistă potrivit căreia există Dumnezeu. În această situație, dacă

argumentul cosmologic și cel teleologic sînt amîndouă rațional acceptabile și dacă sînt conjugate, se poate afirma că argumentarea rațională a existenței lui Dumnezeu este, în cele din urmă, posibilă. Am demonstrat pînă acum că argumentul cosmologic și cel teleologic sînt raționale, și de aceea afirm acum că se pot aduce argumente raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu. Firește că cititorul s-ar putea să nu fie de acord cu acest punct de vedere. Dar acum știe, cel puțin, cu ce să nu fie de acord.

# 7. Experiență și Dumnezeu

De acum ar trebui să fie suficient de limpede felul în care au susținut diferiți oameni că se pot avansa argumente raționale în favoarea existenței lui Dumnezeu. S-a mai afirmat însă că raționalitatea credinței în Dumnezeu poate fi susținută nu numai cu ajutorul unor argumente ci și prin raportare la experiență și asupra acestui punct de vedere doresc să mă opresc acum. Întrebarea care se pune îndeobște în această privință este următoarea: îi spune experiența omului rațional că există Dumnezeu ?

## *Dumnezeu și experiența*

Pentru început ar trebui să ne întrebăm la ce ne referim cînd vorbim pe baza experienței despre raționalitatea credinței în Dumnezeu. Un eventual răspuns se poate da cu ajutorul unei antiteze.

Argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu discutate pînă acum pornesc evident de la supoziția că la o credință în Dumnezeu bine întemeiată se poate ajunge cu ajutorul unui termen mediu. În argumentul ontologic acesta este reprezentat de definiția cuvîntului „Dumnezeu". În conformitate cu argumentul cosmologic și cu cel teleologic, termenul mediu îl constituie universul și modul său de funcționare. În toate aceste cazuri se pune, pare-se, problema de a ajunge la Dumnezeu prin altceva, de a descoperi că Dumnezeu există deoarece este dat ceva diferit de existența lui Dumnezeu.

Însă noi nu ne justificăm întotdeauna în maniera aceasta indirectă convingerile referitoare la felul de a fi al lucrurilor. Cînd Mabel privește iubitoare în ochii lui Fred nu spune nimic despre

felul indirect în care știe că Fred e acolo. Ea ar spune probabil că știe pur și simplu că Fred e acolo. Și ceva similar s-ar putea spune despre cineva care ascultă o piesă muzicală. Albert ascultă „Eroica“ și crede că este o lucrare muzicală frumoasă. Însă Albert ar putea susține că în ce-l privește frumusețea simfoniei nu se datorează unui raționament oarecare la care ar fi recurs el. El ar putea spune pur și simplu că frumusețea ei i se transmite în mod nemijlocit, că nu e ceva care să se poată descoperi prin argumentare, că este ceva simțit și nu dedus.

Ei bine, acest tip de exemplu ne ajută să sesizăm ce vizează invocarea necesității de a-l experia pe Dumnezeu. Ideea este că exact așa cum Mabel îl percepe nemijlocit pe Fred și cum sesizează Albert, tot nemijlocit, valoarea simfoniei „Eroica“, tot așa poate fi perceput nemijlocit și Dumnezeu. În această perspectivă nu este necesar ca între om și Dumnezeu să se interpună neapărat ceva; cineva poate să știe sau să vadă pur și simplu că Dumnezeu este prezent. Mabel știe că Fred e acolo pentru că experiază prezența lui; Albert poate spune că sesizează valoarea simfoniei prin simpla ascultare a muzicii. În chip similar s-a spus că poate fi sesizată sau experiată prezența lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, se susține că fără a apela la nici un alt fel de argument, se poate enunța cu deplin temei existența lui Dumnezeu doar pe baza contactului direct cu el. Exact așa cum sînt îndreptățit să spun că în camera mea se găsește un pat pentru că m-am lovit de el, tot așa sînt îndreptățit să spun că Dumnezeu există pentru că l-am perceput nemijlocit.

## *Obiecții față de concepția de mai sus*

O serie de argumente au fost invocate împotriva ideii că am fi îndreptățiți să susținem că Dumnezeu există de vreme ce poate fi perceput și experiat nemijlocit. Pentru început mă voi limita să reproduc fără nici un comentariu argumentele avansate cel mai frecvent.

1. Experiența nu poate fi invocată ca motiv întemeiat al credinței în Dumnezeu, din moment ce însăși noțiunea de Dumnezeu nu este posibilă. Dumnezeu nu poate exista și de aceea nici nu este posibilă experierea lui.

2. Experiența este de multe ori derutantă. Spunem adesea că îl percepem pe X sau că experiem prezența lui X, pentru ca diferite argumente sau o altă experiență să ne dovedească apoi că am greșit. Se poate aminti în acest sens un întreg cortegiu de confuzii (Jones este confundat cu Smith), interpretări greșite ale datelor existente (credința că liniile de cale ferată care se apropie se întîlnesc efectiv) și halucinații (se văd obiecte care nu sînt, de fapt, acolo). Orice enunț bazat pe experiență este, de aceea, suspect.

3. Există extrem de multe motive să ne îndoim că, atunci cînd cineva susține că l-a experiat pe Dumnezeu, experiența sa a fost autentică. Cel care pretinde că îl experiază pe Dumnezeu poate identica greșit obiectul experienței sale, sau poate avea halucinații sau poate fi bolnav. În plus, cel care pretinde că îl experiază pe Dumnezeu se găsește probabil sub influența unei presiuni psihologice sau sociale care îl face să creadă că există Dumnezeu. În orice caz, orice experiere a lui Dumnezeu, mărturisită ca atare, trebuie respinsă *ab initio (a)* deoarece nu există criterii general acceptate pentru verificarea autenticității acestei experiențe și *(b)* pentru că unii oameni vorbesc despre experierea absenței lui Dumnezeu sau pentru că mărturiile celor care pretind că l-au experiat pe Dumnezeu nu sînt unitare.

## *Cît de importante sînt aceste obiecții?*

Să apreciem, pentru început, valoarea fiecărei obiecții în parte. Demonstrează vreuna că experiența nu oferă rațiuni suficient de bine întemeiate pentru a crede în Dumnezeu?

Probabil că, o dată atins acest stadiu, se poate găsi cu ușurință un răspuns pentru prima obiecție. Cel mai adesea ea reflectă opinia unor oameni convinși că existența lui Dumnezeu este în sine însăși imposibilă. În capitolele 1-3 am discutat cîteva dintre problemele relevante în această privință, ajungînd la concluzia că ele nu demonstrează imposibilitatea existenței lui Dumnezeu. În plus, așa cum arătam în capitolele 5 și 6, este posibilă elaborarea unei argumentații care ne apropie foarte mult de teism. Astfel nu se mai poate demonstra că existența lui Dumnezeu ar fi imposibilă, motiv pentru care nu se mai poate susține apoi că credința

întemeiată în Dumnezeu, bazată pe experiență, nu este posibilă doar pentru că nu ar exista Dumnezeu.

Nici nu este evident că orice afirmație de acest fel trebuie să fie suspectă doar pentru că se bazează pe experiență. Cei care le-au făcut pot să renunțe la afirmațiile bazate pe experiență, dar aceasta nu demonstrează că ele nu pot fi niciodată corecte. Faptul că cineva își revizuiește o opinie nu poate fi invocat ca argument pentru a tăgădui oarecum în mod absolut posibilitatea cunoașterii prin experiență. Aflat sub influența alcoolului, Fred ar putea avea halucinații susținînd că în încăpere se găsește un spiriduș. Ulterior s-ar putea să renunțe la această afirmație. Aflat din nou sub influența amintită, el s-ar putea să-și conteste retractarea anterioară. Faptul că în mod normal trecem cu vederea cea de a doua retractare dovedește că retractarea ca atare nu rezolvă în nici un fel problema adevărului celor retractate.

În plus, chiar dacă una dintre afirmațiile bazate pe experiență poate fi greșită, nu trebuie să fie greșite și toate celelalte afirmații de acest fel. Corectitudinea tuturor asertiunilor bazate pe experiență nu poate fi contestată întotdeauna cu ajutorul unei argumentări cu caracter general, care pune aceste asertiuni pe seama unei halucinații, a unei greșite identificări sau interpretări a probelor existente. În această privință este foarte important contextul. Este cît se poate de normal să mă îndoiesc de ceea ce spune Fred despre spiriduș, dar dacă medicul meu mă asigură că sînt sănătos, cu vederea bună, că inteligența și sănătatea mea mintală sînt normale, atunci nu am nici un motiv să mă îndoiesc de faptul că la o trecere de cale ferată vine realmente spre mine un tren, atunci cînd mi se pare că îl văd apropiindu-se. Trebuie să ne reamintim ce implicații au noțiunile de identificare greșită, interpretare greșită a datelor și halucinație. A-l identifica în mod greșit pe X înseamnă a avea o experiență a lui X și a crede în mod eronat că X este altceva decît X. De aceea trebuie să fie posibilă o experiență a lui X în urma căreia să se poată spune corect că este X. A interpreta incorect datele înseamnă a percepe ceva, însă a trage apoi concluzii greșite. De aceea trebuie să fie posibilă o percepere corectă a datelor, urmată apoi de concluzii corecte. A avea halucinații înseamnă a crede în mod eronat că percepi ceva anume. De

aceea trebuie să fie posibilă certitudinea că o anumită percepție este corectă.

Pe scurt, se poate susține pe bună dreptate că unele afirmații făcute pe baza experienței sînt corecte. Uneori ești pur și simplu obligat să spui că percepi o anumită situație de fapt. Și, firește, dacă nu poți face o astfel de afirmație nici nu poți susține că merită să fie privite cu seriozitate obiecțiile referitoare la valoarea experienței. Fiindcă se pune întrebarea cum se poate ști că există astfel de obiecții. Doar ascultîndu-i pe oamenii care le fac sau citind despre ele în cărți, adică presupunînd că cel puțin o parte dintre lucrurile transmise nouă direct prin experiență sînt adevărate. Firește că facem anumite greșeli în raport cu realitatea, pentru că ne interpretăm incorect experiența. Însă dacă nu pornim de la premisa că ceea pare să fie așa este uneori așa, atunci e greu de văzut cum se poate ajunge la orice fel de certitudine și cum se pot corecta opiniile în oarecare măsură greșite. Cercetarea rațională se întemeiază pe presupunerea că ceea ce ni se pare în mod nemijlocit că este într-un anumit fel este realmente așa. S-ar putea răspunde că afirmația aceasta nu poate fi corectă, din moment ce într-o cercetare cu adevărat rațională nu se poate accepta nimic ce nu este justificat cu ajutorul unor argumente independente. Însă nu se poate asigura întotdeauna o astfel de justificare a propozițiilor. În *Despre certitudine* Wittgenstein evidențiază foarte bine această realitate. „Nu se ajunge oare la un sfîrșit al verificării ?“, se întreabă el retoric.[1] „Dificultatea constă în a ne da seama“, continuă el, cît de neîntemeiate sînt credințele noastre.“[2] Și pentru a da un exemplu citează cazul unui chimist:

> Gîndiți-vă la cercetările chimice. Lavoisier face în laboratorul său experiențe cu anumite substanțe și ajunge la concluzia că în momentul arderii se produc anumite fenomene. El nu spune că altă dată s-ar putea întîmpla altceva. Are o imagine bine definită a lumii — firește că nu una pe care să o fi inventat, ci pe care a învățat-o încă din copilărie. Spun imagine asupra lumii și nu ipoteză pentru că reprezintă fundamentul firesc al cercetărilor sale și ca atare nici nu este menționată.[3]

Wittgenstein vrea să spună că uneori nu sîntem suficient de inteligenți pentru a justifica lucrurile de care sîntem convinși; el

spune că înainte de a pune problema justificării trebuie să accepți anumite lucruri fără a pune nici o întrebare. Sau cu propriile sale cuvinte: „La temelia convingerilor bine întemeiate se găsesc convingeri neîntemeiate.... Justificarea prin experiență atinge o limită. Dacă nu ar fi așa, nu ar fi justificare.... După ce epuizez toate justificările posibile dau de stîncă dură, iar ascuțișul cercetării nu poate pătrunde mai departe. Atunci înclin să spun: « Iată ce voi face pur și simplu. »“[4]

Un argument similar cu cel din ultimele paragrafe poate fi folosit ca răspuns la cea de a treia obiecție, potrivit căreia credința în Dumnezeu nu se poate întemeia pe experiență. Fără îndoială, de la bun început trebuie să acceptăm faptul că cel care pretinde că-l experiază pe Dumnezeu poate să identifice în mod eronat obiectul experienței sale. De vreme ce este rezonabil să se creadă că oamenii au uneori halucinații sau că sînt uneori bolnavi mintal, și din moment ce este rezonabilă presupunerea că anumite credințe se datorează unor presiuni psihologice și sociale, se poate accepta faptul că în unele cazuri revendicarea experierii concrete a lui Dumnezeu se datorează doar unor halucinații, insanietății, sau efectelor unor presiuni psihologice sau sociale. Însă în această privință trebuie să mai facem unele observații.

Din propoziția „Uneori sau deseori P“ nu putem deduce că întotdeauna P. Astfel este posibil ca Fred să fi fost uneori smintit de-a binelea și beat mort, și totuși poate fi adevărat că în unele ocazii a nimerit-o și că a fost îndreptățit să creadă anumite lucruri pe baza experienței sale. În plus, adevărul unei convingeri nu este influențat de factorii care au dus la constituirea ei. Să presupunem că Fred spune că în virtutea unor experiențe proprii crede în Dumnezeu și că un psiholog sau sociolog poate descrie în mod plauzibil felul în care a ajuns Fred să creadă în Dumnezeu. Tot nu rezultă de aici că Fred a greșit sau că el nu va putea face niciodată o afirmație întemeiată despre o stare de fapt.

În cazul acesta, cînd ne referim la posibilitatea unor halucinații etc., singurul lucru pe care-l putem face este să pretindem o anumită circumspecție referitoare la cazuri individuale de experiere a lui Dumnezeu. Dacă există dovezi clare că în mod normal Fred interpretează greșit obiectele experienței sale, că are cu regularitate halucinații, că nu este sănătos mintal sau că cedează în general

dacă este supus unor presiuni psihologice sau sociale, se poate trage concluzia că el greșește în orice situație dată. Dacă cineva are cu regularitate halucinații, el crede cu regularitate în existența unor lucruri care nu sînt reale. De aceea s-ar putea spune că ori de cîte ori va face în viitor vreo afirmație el va greși. Poate demonstra însă această obiecție că nimeni nu este îndreptățit să creadă în Dumnezeu pe baza propriei sale experiențe? Din moment ce face apel la cazuri particulare, răspunsul trebuie să fie Nu. Însă cineva ar putea susține că nu se poate avea încredere în cei care pretind că îl experiază pe Dumnezeu, deoarece au cu regularitate halucinații, nu sînt sănătoși mintal etc. Dar este plauzibilă o astfel de supoziție? Cu greu se poate presupune că este așa, din moment ce mulți dintre cei care afirmă că l-au experiat într-un fel sau altul pe Dumnezeu sînt oameni despre care am spune în mod normal că sînt sănătoși, pe care să te poți bizui. Ne gîndim, de pildă, la mistici faimoși, cum ar fi Tereza de Aquila (1515-1582), Ioan al Crucii (1542-1591) și Walter Hilton († cca 1395).[5] În general toată lumea va fi de acord, inclusiv cei care nu cred în Dumnezeu, că în scrierile acestor oameni se găsesc dovezi solide în favoarea unei percepții pline de acuratețe și a unor viziuni profunde.

S-ar mai putea obiecta însă că nu există criterii general acceptate pe baza cărora să se facă o distincție între experierea lui Dumnezeu și halucinație sau identificarea greșită. Și adeseori se susține că atunci cînd se afirmă existența unei anumite stări de fapt trebuie să se indice și testele care, efectuate de diferiți oameni, au darul să o confirme. Unii filozofi vor adăuga că aceste experiențe trebuie să aibă un caracter empiric, argumentînd că din moment ce Dumnezeu nu este o entitate empirică nimeni nu poate afirma vreodată că l-a experiat pe Dumnezeu.

Însă ponderea acestor obiecții nu este suficientă pentru a pune sub semnul întrebării convingerea că experiența poate fi o sursă a credinței în Dumnezeu. În primul rînd adevărul unei afirmații referitoare la o stare de fapt este independent de toate testele menite să-l verifice. În al doilea rînd nu este obligatoriu ca orice afirmație posibilă referitoare la o stare de fapt să aibă drept conținut un fapt empiric, care să poată fi confirmat în principiu la

modul empiric. În această privință l-aș trimite pe cititor la problemele prezentate în capitolul 1.

În plus față de toate acestea ar mai trebui spus ceva referitor la criteriile comune de verificare și la experierea lui Dumnezeu. Nu există oare realmente nici un criteriu general acceptabil de verificare, cu ajutorul căruia să se identifice experierea autentică a lui Dumnezeu? Nu există un consens în legătură cu modul în care poate fi identificată experierea autentică a lui Dumnezeu, însă în general cu greu se vor găsi afirmații în legătură cu care să se poată constata un astfel de consens. Așadar, dacă vorbim despre criterii general acceptabile pentru verificarea enunțurilor autentice, nu le putem pretinde să reflecte un consens universal decît dacă dorim să punem sub semnul întrebării numeroase enunțuri foarte credibile. Și o dată ce se acceptă acest punct de vedere, ni se pare limpede că există criterii de verificare cu ajutorul cărora se poate face o distincție între experierea autentică a lui Dumnezeu și experiențe înșelătoare. Cei care cred că experierea lui Dumnezeu este realmente posibilă vorbesc adeseori despre efectele ei asupra celui care o trăiește, despre conținutul unei anumite experiențe și despre urmările pe care le va avea în comportamentul celui care o face. Se spune, de pildă, că experierea lui Dumnezeu este însoțită de un sentiment singular de smerenie, de conștiință a propriei fragilități creaturale, de teamă și venerație, asociat cu un puternic sentiment de pasivitate și dependență. Despre obiectul experienței se spune îndeobște că este sfînt, majestuos, iubitor etc. Toată lumea este de acord că experierea lui Dumnezeu duce la un fel de transformare a comportamentului și a atitudinii generale, la o creștere a perspicacității. S-ar putea spune că nici unul dintre aceste aspecte nu demonstrează că experierea lui Dumnezeu reprezintă un fapt real, însă în momentul de față ne punem problema dacă există sau nu criterii general acceptabile pentru experierea lui Dumnezeu. Și se pare că sînt.

Ne vom ocupa în continuare de un alt aspect al problemei. Este vorba de afirmațiile unor oameni că ar fi făcut experiența absenței lui Dumnezeu, și de faptul că cei care pretind că l-au experiat pe Dumnezeu nu dau mărturii unitare referitoare la natura și obiectul experienței lor. Însă nici aceste observații nu ne

duc prea departe. Într-adevăr, sînt oameni care spun că sînt izbiți de absența lui Dumnezeu din experiența lor. Și sînt oameni care nu se gîndesc nici un moment la noțiunea de Dumnezeu. Însă faptul că relatările unor oameni despre propriile experiențe nu se suprapun cu cele altora nu înseamnă neapărat că unele dintre ele sînt greșite. O serie de oameni pot avea dovezi limpezi că un animal oarecare trăiește în junglă pentru că l-au văzut acolo. Să presupunem că un al doilea grup merge în junglă să caute animalul cu pricina. Îl caută vreme îndelungată, dar nu îl găsește. Se poate trage de aici concluzia că primul nu a avut motive temeinice să afirme că animalul este acolo? Firește că nu. Iar dacă „criteriile unitare de verificare" nu înseamnă „un consens absolut", atunci nu avem nici un motiv să credem că afirmațiile referitoare la experierea lui Dumnezeu nu ar fi credibile doar pentru că mărturiile celor care le fac nu sînt unitare în legătură cu natura și obiectul experienței lor. În această privință se mai pot face trei observații.

În primul rînd sîntem îndreptățiți să spunem că unele afirmații bazate pe experiență pot fi corecte, chiar dacă cei care le susțin nu sînt întru totul de acord asupra naturii și obiectului experienței lor. Doi astronomi pot fi de acord în legătură cu existența unei stele și pot afirma pe bună dreptate că ea există, deși o văd din locuri diferite și cu ajutorul unor instrumente diferite. Iar doi medici se pot vedea confruntați cu un virus și pot crede în existența lui, fără a fi de acord asupra naturii sale.

În al doilea rînd, dacă A și B afirmă existența unei stări de fapt pe baza unei experiențe proprii, fără a fi însă de acord asupra naturii experienței și a naturii a ceea ce a fost experimentat, nu rezultă de aici că unul dintre ei trebuie să aibă dreptate iar celălalt să greșească, sau că unul ar fi îndreptățit să facă afirmația respectivă, iar celălalt nu.

În al treilea rînd, faptul că A și B nu sînt de acord în privința naturii lui X, pe care, potrivit propriilor spuse, l-au experiat, nu duce la concluzia că amîndoi greșesc, sau că ar fi de presupus că greșesc, în momentul în care afirmă că X este realmente prezent. O astfel de apreciere ar fi corectă doar în momentul în care A și B îi atribuie lui X proprietăți care, asociate aceluiași obiect, sînt incompatibile.

## *Experiența ca temei al credinței în Dumnezeu*

Concluzia care poate fi trasă din reflecțiile de mai sus ar fi că, dacă sînt analizate individual, obiecțiile referitoare la posibilitatea întemeierii raționale a credinței în Dumnezeu pe experiență nu sînt de nedepășit. S-ar putea ca Dumnezeu să existe; chiar dacă apelul la experiență nu reprezintă întotdeauna o garanție a infailibilității, totuși uneori se pot susține anumite afirmații făcîndu-se referiri la date oferite de experiență; unii dintre cei care pretind că l-au experiat pe Dumnezeu par să fie în alte privințe foarte raționali; și se poate vorbi de criterii comune de identificare a experierii lui Dumnezeu.

Dar toate acestea nu înseamnă că este întotdeauna îndreptățită credința în Dumnezeu pe baza experierii lui Dumnezeu. Și în acest moment aș dori să amintesc că există rațiuni care au darul să ne facă cel puțin suspicioși în această privință.

Problema majoră se referă la presupusul obiect al experierii lui Dumnezeu. Dacă cineva este dispus să afirme că o presupusă experiere a lui Dumnezeu poate fi temeiul credinței în Dumnezeu, atunci s-ar putea spune că o presupusă experiere a lui Dumnezeu reprezintă o rațiune pentru a crede în Dumnezeu. Și dacă cineva are motive anterioare să creadă în existența lui Dumnezeu, afirmația cuiva că l-a experiat i se va părea cu atît mai credibilă. S-ar putea spune că, dacă există Dumnezeu, atunci este foarte probabil ca el să se comunice oamenilor în mod nemijlocit. Însă problema credinței în Dumnezeu pe baza experienței depinde în mare măsură de posibilitatea cunoașterii nemijlocite a lucrurilor date la nivelul lumii. Se presupune că acest tip de cunoaștere este similar cu experierea lui Dumnezeu și că presupune un contact direct între cel care face această experiență și ceva situat în afara lui. Exact așa cum Mabel poate avea intuiția lui Fred, tot așa pot avea oamenii intuiția lui Dumnezeu.

Dificultatea pe care o implică însă această supoziție constă în faptul că, potrivit convingerilor curente, Dumnezeu e foarte diferit de orice entitate individuală pe care am putea-o întîlni pe parcursul vieții noastre de zi cu zi. După cum am arătat mai sus, se poate afirma chiar despre Dumnezeu că nu reprezintă nicidecum o entitate individuală, pentru că în acest caz nu ar mai fi cauza

existenței lucrurilor. Cu alte cuvinte, ni se pare îndreptățită afirmația că dacă experierea lui Dumnezeu este posibilă ca atare, atunci ea nu va putea consta în nici un caz din experierea unei entități individuale. Însă cei care afirmă posibilitatea de a crede în Dumnezeu pe baza experierii lui par să folosească un mod de argumentare diferit, deoarece ei compară experierea lui Dumnezeu cu experierea lucrurilor individuale (intuiția lor sau contactul imediat cu ele).

Față de cele de mai sus s-ar putea obiecta însă că nimic din noțiunea de experiere a lui Dumnezeu nu demonstrează că ea s-ar referi la experierea unui lucru individual. Și pînă la un anumit punct obiecția aceasta este plauzibilă. Cuvîntul „a experia" poate fi înlocuit cu altele, cum ar fi „a vedea", „a percepe". Astfel, a spune că îl cunosc pe Fred „din experiență", înseamnă că l-am văzut pe Fred sau că l-am perceput. Însă vederea și perceperea nu se referă întotdeauna la vederea și perceperea unei entități individuale. Spunem că vedem care este sensul unui raționament, că vedem ce vrea să spună cineva sau că se va întîmpla ceva. Însă cu siguranță nu se poate afirma despre sensul unui raționament că este o entitate individuală. Și acest lucru este valabil și în legătură cu ce vrea să spună cineva sau cu ce se va întîmpla. Ceva similar se petrece și cînd văd că cineva e orb. Se poate afirma în mod legitim că pot vedea existența orbirii. Se poate vorbi chiar de propria experiere a orbirii sau de un contact cu ea. Însă orbirea nu este un lucru, un fel de excrescență caracteristică orbilor, asemănătoare cu o tumoare canceroasă de care ar putea suferi, sau cu eventuala lor obezitate. Cînd spunem despre orbire că este ceva, spunem, de fapt, că este absența capacității de a vedea. În cazul acesta putem vorbi despre vedere fără a ne referi la sesizarea unui lucru individual, ceea ce înseamnă că folosirea unor termeni cum ar fi „a vedea" sau „a experia" poate să fie foarte complexă. Din acest motiv s-ar putea spune că, în principiu, ideea că Dumnezeu poate fi văzut sau experiat nu este greșită, dar că Dumnezeu nu este un lucru individual. Dacă pot vedea sensul unui rățíonament fără a percepe în acest fel un lucru individual, de ce nu ar putea fi văzut în chip similar și Dumnezeu ? De ce să nu pot experia prezența lui Dumnezeu exact în același mod în care experiez prezența orbirii ?

Însă acest mod de a argumenta nu reprezintă o apologie eficientă a posibilității de a întemeia credința în Dumnezeu pe experierea lui. Pentru că, fără nici o îndoială, credința în Dumnezeu este cu totul altceva decît credința în sensul unui argument, în spusele cuiva, în ce se va întîmpla, altceva decît credința că există orbire. Iar cei care sînt convinși de raționalitatea credinței în Dumnezeu întemeiată pe experiență par să sesizeze această dificultate. Probabil că din cauza aceasta compară adeseori experierea lui Dumnezeu cu experierea prezenței unei persoane. Însă dacă ne concentrăm asupra acestei comparații, observăm că nu reușește să sprijine decît în mică măsură ideea pe care dorește să o ilustreze. Pentru că oamenii sînt lucruri individuale care pot fi izolate ca atare și deosebite de alte lucruri individuale.

În opinia unora dintre cei care se referă la ea, experierea altor oameni poate fi comparată cu experierea lui Dumnezeu, deoarece presupune intuirea a ceva non-empiric. Oamenii sînt, acesta e raționamentul, mai mult decît trupurile lor, și au și o latură non-empirică sau nematerială. Însă în cazul acesta cum îi cunoaștem? Nu prin inferență, se spune în continuare, ci prin intuirea laturii lor non-empirice care este mijlocită de trupurile lor. De aici ar rezulta că experierea laturii non-empirice a oamenilor reprezintă o foarte bună analogie pentru experierea lui Dumnezeu.

De fapt, analogia este foarte fragilă. În primul rînd pentru că fiecare ființă omenească este un lucru individual, în timp ce Dumnezeu nu este. În al doilea rînd, ceea ce știm despre prezența oamenilor nu este ceva care să se poată afla independent de prezența lor fizică și de comportamentul lor. Chiar dacă gîndirea, de pildă, nu este doar un proces material, nu știu că cineva gîndește decît dacă îmi dă anumite semne evidente în acest sens, cum ar fi o mină meditativă, înșiruirea unor argumente ș.a.m.d. Dacă stai toată viața nemișcat ca o statuie, nu voi avea nici un motiv să-ți atribui mai multe idei decît lui Venus din Milo, să zicem. În fond, nu sesizăm viața mentală a unei persoane sau natura ei non-empirică independent de prezența ei trupească și de comportamentul ei. În chip similar, dacă se invocă în continuare comparația dintre Dumnezeu și o persoană, nu putem sesiza existența lui Dumnezeu independent de comportamentul său trupesc. Problema este însă

că Dumnezeu nu are trup, așa încît cum să-l percepem la fel cum percepem o persoană?

S-ar putea spune că, în ce-l privește pe Dumnezeu, îl sesizăm în și prin intermediul lucrărilor sale, adică în și prin univers. Însă în acest caz care ar mai fi diferența față de poziția celui care susține că se poate crede în Dumnezeu pe baza unor argumente cum ar fi cel cosmologic și cel teleologic? După cîte îmi dau seama, dacă se insistă asupra existenței unei diferențe, va trebui să se spună că în cazul experierii lui Dumnezeu nu se poate vorbi de nici o inferență și de nici un raționament. Dumnezeu este pur și simplu cunoscut, văzut, recepționat prin intermediul universului, ca și cum acesta ar fi o fereastră prin care îl poți contempla pe Dumnezeu.

O serie de autori au prezentat lucrurile în acest fel. Un bun exemplu îl reprezintă H.D.Lewis: „După cîte se pare lumea nu poate exista, în ultimă instanță, doar în virtutea unei șanse extraordinare sau a unei întîmplări... tot ceea ce întîlnim ne trimite la o Realitate desăvîrșită, sieși suficientă, și care este temeiul ultim sau condiția ultimă a întregii realități limitate, condiționate, din care descoperim că facem parte noi înșine și lumea înconjurătoare."[6] În acest context Lewis vorbește de „un salt ideatic la care participă în mod egal finitul și infinitul și care nu poate fi fragmentat în pași mărunți, pe care să-i poți parcurge unul cîte unul"[7]. Experiem aici certitudinea contingenței, „nu doar un sentiment... ci o convingere sau o viziune, certitudinea că ceva trebuie să fie, sau, în termeni mai tehnici, o cunoaștere"[8].

S-ar putea ca argumentul rațional să permită formularea unei aserțiuni simple, neargumentative, asupra unei stări de fapt. Dacă se pune un accent deosebit pe această concluzie, se poate spune că argumentul lui Lewis e inteligibil și dovedește că se poate crede în Dumnezeu pe baza experierii lui. Însă acest mod de a vedea lucrurile continuă să fie extrem de neclar. Mai ales pentru că e greu de știut care poate fi obiectul presupusei cunoașteri a lui Lewis. Cum ai identifica infinitul cînd ți s-ar întîmpla să-l întîlnești? La fel de derutantă însă este și maniera în care-și prezintă Lewis punctul de vedere. Evident că, după părerea lui, în felul acesta se reproduce realitatea experierii directe a lui Dumnezeu, dar limbajul pe care-l folosește pentru a o prezenta nu este cel pe

care-l asociem în mod obișnuit cu relatarea unor experiențe reale (bazată pe analogia A îl percepe pe B etc.). În acele relatări sînt frecvente expresii de tipul „am dat de“ sau „m-am izbit de“, în timp ce Lewis vorbește despre ceea ce vedem că trebuie să fie așa „în ultimă instanță“, despre ceva ce coincide cu opinia noastră referitoare la ceea ce nu poate fi întîmplător. El mai vorbește despre faptul că totul „trimite“ spre ceva și despre certitudinea „că trebuie să fie ceva“. Și, firește, dacă îți dai seama „în ultimă instanță“ că ceva poate fi sau nu poate fi întîmplător, te situezi în interiorul unui întreg complex de idei, posibilități, rațiuni etc. Iar dacă A trimite la B, atunci B este cu siguranță deosebit de A, și B trebuie inferat pe baza lui A. În fine, dacă ajungem la concluzia că ceva *trebuie* să fie, cu siguranță că este vorba de un gînd elaborat și nu de o intuiție sau de o percepție. A spune că ceva trebuie să fie înseamnă a spune că afirmația contrară este absurdă, sau că sfidează într-un fel oarecare logica. Și așa ceva nu este în nici un caz identic cu a spune că tocmai ai intuit ceva. Cînd cineva este lovit de o mașină el nu spune în primul moment că a văzut că trebuie să se fi întîmplat ceva. Despre ce trebuie să se fi întîmplat va vorbi mai tîrziu, bazîndu-se pe o schemă complexă de inferențe, care depinde, la rîndul ei, de cunoașterea prealabilă a multor lucruri și nu de cea datorată exclusiv ciocnirii sale cu mașina. Experierea lui Dumnezeu de care vorbește Lewis seamănă mult mai mult cu convingerea că există o stare de fapt decît cu intuirea acesteia și nu ne dăm seama în ce măsură diferă viziunea lui de asertarea caracterului obligatoriu al argumentului cosmologic și al celui teleologic.

Asemănătoare cu poziția lui Lewis este cea a lui John Hick, care folosește ca punct de plecare mai multe pasaje din *Investigațiile filozofice* ale lui Wittgenstein.[9] Wittgenstein vorbește acolo despre „vedere“, remarcînd că verbul „a vedea“ are mai multe sensuri. Unul dintre cele care îl interesează apare atunci cînd, uitîndu-te o vreme la ceva, ți se relevă un aspect nou, cu toate că obiectul la care te-ai uitat nu s-a modificat absolut deloc. Exemplul pe care-l citează este cel al dublei imagini („iepurele-rață“ al lui Jastrow), în care oamenii văd uneori imaginea unui iepure, iar alteori a unei rațe.

Hick folosește această imagine și altele asemănătoare ca punct orientativ. Adeseori, spune el, vedem lucrurile într-un fel, iar apoi într-altul, cu toate că obiectul la care ne uităm nu s-a schimbat absolut deloc. Ceea ce se schimbă este felul în care vedem lucrurile. Însă, adaugă Hick, astfel se comportă *orice* percepere sau vedere sau experiere a lucrurilor. Cu alte cuvinte, orice experiență se reduce la „modul de a vedea" lucrurile. El scrie:

În zilele noastre nu mai persistă nici o îndoială care să reclame argumentații laborioase în legătură cu faptul că a vedea... nu constă în simpla înregistrare a obiectelor fizice pe retina noastră și apoi în cîmpurile noastre vizuale conștiente... Vorbim despre un mod de a vedea atunci cînd obiectul care se găsește realmente acolo, în sensul că este cel care îmi impresionează retina, poate fi perceput conștient în două moduri distincte, ca avînd două caracteristici sau naturi sau sensuri sau semnificații diferite... Percepem și recunoaștem cu ajutorul tuturor simțurilor relevante, care dau prin coroborare un singur instrument complex al percepției; și de aceea propun ca pentru produsul final al acestui proces, situat la nivelul conștiinței, să se folosească expresia „mod de a experia"... *orice* experiere fiind un mod de a experia... A recunoaște sau a identifica reprezintă un mod de a experia în termenii unui concept, iar conceptele noastre sînt niște produse sociale, cu o viață proprie în cadrul unui context lingvistic individual... Orice experiere conștientă implică identificări care trec dincolo de ce este dat simțurilor și reprezintă, de aceea, un mod de a experia.[10]

Pornind de la această concluzie Hick avansează ideea că despre omul credincios se poate spune că experiază toate lucrurile ca și cum în spatele lor s-ar găsi Dumnezeu. Credincioșii văd lumea ca pe o lume în care Dumnezeu e prezent. Și din moment ce orice experiență reprezintă un mod de a experia, poziția lor nu implică nici o dificultate suplimentară față de altele de acest fel. „Analogia pe care trebuie să o analizăm", spune Hick,

se referă la două moduri distincte de experiere a evenimentelor din propria noastră viață și din istoria omenească, pe de o parte ca evenimente exclusiv naturale, iar pe de alta ca instrumente cu ajutorul cărora este mijlocită prezența și lucrarea lui Dumnezeu. Pentru că într-un anumit sens omul religios și ateul trăiesc în una și aceeași lume, iar într-altul ei trăiesc conștient în două lumi cu totul diferite. Ei trăiesc în aceeași ambianță fizică și sînt confruntați cu schimbările

> pe care le suferă aceasta. Însă în ce privește prezența concretă a acestui mediu în „fluxurile lor de conștiință“, natura și calitatea sa, sensul și semnificația sa sînt diferite pentu fiecare dintre ei. Deoarece unul dintre ei experiază viața ca permanentă interacțiune cu un Dumnezeu transcendent, pe cînd celălalt nu..., percepția seculară obișnuită are același caracter epistemologic ca și experiența religioasă... orice percepție conștientă trece dincolo de ceea ce spun simțurile pentru a ajunge la o semnificație care nu este dată ca atare în simțuri. Iar experierea religioasă a vieții ca sferă în care ne întîlnim permanent cu Dumnezeu și el cu noi, reprezintă, de asemenea, experierea globală a unei semnificații care transcende orizontul simțurilor... Pornind de la zero am învățat să identificăm iepuri și furci și nenumărate alte lucruri. Și în felul acesta nu este greu, în principiu, să acceptăm posibilitatea de a învăța conceptul „lucrare a lui Dumnezeu“, exact așa cum învățăm și alte concepte, și de a dobîndi capacitatea de a identifica instanțele care îl exemplifică.[11]

Analiza lui Hick nu demonstrează însă că credința în Dumnezeu poate fi întemeiată pe experiență. Dificultatea majoră pe care o întîmpinăm în acest caz o reprezintă folosirea expresiei „mod de a experia“. Firește că există o utilizare pentru această idee, după cum arată exemplul cu cele două imagini semnalat de Hick. Uneori descoperim că ceva ce nu suferă nici o schimbare ne apare la un moment dat într-un fel, iar apoi într-altul. Dar se poate spune oare despre orice experiență că reprezintă un mod de a experia? Hick susține că da, că după cum există un mod de a vedea în anumite ocazii, tot așa funcționează un mod de a experia în toate ocaziile. Însă dacă Hick are dreptate, ori de cîte ori experiem ceva și facem o caracterizare pe baza experienței, întotdeauna mai există, în principiu, și alternativa unei alte experiențe și caracterizări, situată pe același nivel epistemic ca și prima. Experiem ceva ca fiind X și îl numim de aceea X. Însă în principiu l-am putea experia ca Y și l-am putea caracteriza ca fiind Y. Cu siguranță că uneori trebuie să spunem însă că experiem anumite lucruri și că ele sînt exact așa cum spunem că sînt. Dacă nu am putea face uneori astfel de aserțiuni, cum am mai putea condamna oare cu seriozitate pe cei care identifică eronat lucrurile, deși dorim să facem aceste precizări și știm că adesea ele se impun? Din faptul că cineva experiază un lucru ca fiind ceva anume nu rezultă că ceea ce spune el corespunde realității. Adeseori putem

spune că un lucru oarecare este experiat într-un fel sau altul, însă lucrul acesta nu este întotdeauna posibil. Uneori, propoziția „Iată un X“ este fie adevărată, fie falsă. Iar alteori este adevărată sau falsă propoziția „Iată un Y“. Și cred că și Hick trebuie să accepte în ultimă instanță această realitate. Fiindcă el își dă foarte bine seama că orice experiență reprezintă un mod de a experia. Cu alte cuvinte, își dă seama că propria sa teză despre experiență este corectă.

Din analiza lui Hick rezultă, așadar, că deși oamenii văd lucrurile într-un anumit fel, ei pot să greșească. Potrivit explicațiilor sale nu există nici un motiv să se creadă că cei care pretind că percep lumea ca lume a lui Dumnezeu nu se amăgesc pe ei înșiși. Ei susțin că lumea este lumea lui Dumnezeu: și totuși, de ce nu le putem răspunde categoric că nu sînt îndreptățiți să facă această afirmație? După părerea lui singurul motiv este că fiecare experiență poate fi interpretată diferit, că fiecare lucru poate fi văzut într-un fel sau altul, ca fiind creat de Dumnezeu sau nu. Însă acest mod de a vedea lucrurile nu mă îndreptățește să susțin că din moment ce eu îl experiez pe X ca Y, acesta este realmente Y. Din simplul fapt că unii oameni percep lumea ca lume a lui Dumnezeu nu se poate trage concluzia că ei sînt îndreptățiți să facă această afirmație. Mai este nevoie de ceva în plus, pe lîngă faptul că ei o experiază ca atare.

Ce relevanță au cele spuse mai sus pentru problema experierii lui Dumnezeu? A spune că este posibilă o credință în Dumnezeu care să nu se bazeze pe experiență poate suscita, firește, diferite obiecții, însă, dacă modul meu de argumentare a fost corect, atunci însăși noțiunea de experiere a lui Dumnezeu fie se reduce la ceva ce seamănă cu un argument de factură rațională, fie este foarte greu de înțeles. Una e să percepi niște cîini, niște pisici sau niște oameni și cu totul alta să experiezi ceea ce se presupune că este Dumnezeu. Din moment ce nu se știe nici măcar dacă poate fi clarificată natura acestei experiențe, este extrem de dificil să vezi în ea un temei plauzibil pentru credința în Dumnezeu. Această concluzie nu se referă decît la experiență, adică la nici unul dintre celelalte temeiuri ale credinței noastre în Dumnezeu, și firește că unii oameni nu vor fi de acord cu ea. Cititorul va trebui să hotărască el însuși dacă se numără printre aceștia sau nu.

# 8. Atributele lui Dumnezeu — 1. Veșnicia*

După cum s-a văzut deja, cei care cred în conceptul iudeo-creștin de Dumnezeu au mai multe de spus despre el decît că este unul singur. Ei îi asociază lui Dumnezeu anumite atribute. Acestea au fost adeseori obiectul unor dispute filozofice intense și acum ni se pare indicat să insistăm asupra lor mai mult decît am făcut-o în capitolele anterioare. Nu ne va fi posibil să discutăm toate atributele asociate lui Dumnezeu în tradiția iudeo-creștină, însă putem spune cîte ceva despre cele mai importante dintre ele. Cele asupra cărora m-am oprit sînt veșnicia și atotștiința. De primul ne vom ocupa în acest capitol, de cel de-al doilea în capitolul 9. Principala problemă asupra căreia ne vom concentra este pur și simplu următoarea: sîntem îndreptățiți să presupunem că există un Dumnezeu cu aceste atribute?

## *Sensul veșniciei dumnezeiești*

Noțiunea de veșnicie dumnezeiască este foarte greu de abordat, deoarece i-au fost atribuite două sensuri distincte. Pentru unii veșnicia dumnezeiască înseamnă atemporalitate; alții au susținut însă că Dumnezeu este veșnic doar în sensul că nu are început sau sfîrșit.

Din punct de vedere teologic cel mai influent a fot sensul de atemporalitate. El poate fi regăsit la autori cum ar fi Anselm,

---

* Am optat pentru termenul „veșnicie“ și nu pentru cel alternativ „eternitate“, deoarece este cel încetățenit în spațiul teologico-religios, singurul în care este abordată curent problematica acestui capitol, ca de altfel și a întregii cărți. (*N. t.*)

Augustin din Hippona (384-430), Toma d'Aquino, Jean Calvin (1509-1564) și Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Exponentul său cel mai cunoscut a fost probabil Boethius (c.480-524), a cărui definiție a veșniciei ca atemporalitate a devenit clasică. „Veșnicia", spune Boethius, „este posesiunea completă, simultană și perfectă a vieții fără de sfîrșit." (*Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).[1]

Afirmarea atemporalității lui Dumnezeu implică două enunțuri. Primul este că Dumnezeu nu are extensiune temporală, adică nu are durată în timp. Sau, cum afirmă Augustin: „Anii tăi nu vin și se duc, în timp ce anii noștri vin și se duc pentru ca să poată veni... Astăzi al tău nu cedează locul lui mîine și, într-adevăr, nici nu ia locul lui ieri. La tine astăzi este veșnicia."[2] În al doilea rînd a spune despre Dumnezeu că este atemporal înseamnă a afirma că el nu poate fi situat în timp, în sensul că pentru el nu există „înainte" și „după aceea". Așadar, Sf. Anselm afirmă: „Astfel, tu nu ai existat ieri, sau nu vei exista mîine, ci pur și simplu ești ieri, astăzi și mîine. Sau, mai curînd, tu nu existi ieri, astăzi sau mîine, ci existi pur și simplu în afara timpului."[3]

Această concepție despre veșnicie este, bineînțeles, extrem de greu de înțeles: cea de a doua este însă mai puțin pretențioasă, cel puțin la o primă vedere. În acest caz se afirmă pur și simplu că Dumnezeu continuă să existe mereu, că nimic nu a determinat începutul existenței sale și că nu există nici un moment din viitor cînd va înceta să existe. În cartea sa *Coerența teismului*, Swinburne își însușește acest sens al veșniciei dumnezeiești:

> Dacă există acum un creator al universului, el trebuie să fi existat cel puțin atîta timp cît au existat alte lucruri logic contingente. Teismul tradițional nu crede însă doar că acest spirit, Dumnezeu, există acum sau că a existat la fel de mult ca lucrurile create, ci că el este o ființă veșnică. Aceasta pare să însemne, în primul rînd, că el a existat întotdeauna — că nu a fost niciodată un timp în care el să nu fi existat... S-ar putea spune că pentru teiști el este veșnic în ce privește trecutul. Supoziția că un spirit de acest fel este veșnic în ce privește trecutul pare să fie perfect coerentă... Învățătura despre veșnicia lui Dumnezeu pare să presupună, în al doilea rînd, că duhul menționat mai sus va continua să existe neîntrerupt... Se poate spune, în acest caz, că el

este veșnic în ce privește orientarea spre viitor. Și acesta mi se pare un punct de vedere coerent.[4]

## *Obiecții față de un Dumnezeu atemporal*

Din moment ce punctul de plecare al controversei referitoare la veșnicia lui Dumnezeu l-a constituit interpretarea veșniciei ca atemporalitate, poate că cel mai bun lucru ar fi să abordăm de la bun început problema în toată profunzimea ei, întrebîndu-ne dacă sîntem realmente îndreptățiți să vorbim despre un Dumnezeu atemporal. În sprijinul opiniei că nu am fi au fost avansate o serie de argumente pe care, deocamdată, mă voi mărgini să le prezint, fără nici un fel de comentariu.

Un prim argument se concentrează asupra noțiunilor de coerență și inteligibilitate. Unii oameni susțin că nu se poate vorbi în chip rațional despre un Dumnezeu atemporal, din moment ce întreaga noțiune de existență atemporală este incoerentă și ininteligibilă. Aceasta, în primul rînd, pentru că nu ne putem închipui în nici un fel cum ar arăta o astfel de existență. În al doilea rînd, dacă ceva există ca atare, trebuie să existe în timp, pentru că a exista ca atare înseamnă a exista într-un timp oarecare.

Acest argument este conjugat uneori cu un altul, potrivit căruia nu se poate spune cu adevărat despre Dumnezeu că ar fi atemporal, din moment ce despre el trebuie spuse alte lucruri, presupunîndu-se în permanență că el există, iar toate aceste lucruri sînt incompatibile cu eventuala sa atemporalitate. Cu alte cuvinte, se afirmă că ideea unui Dumnezeu atemporal ar duce la contradicții interne în cadrul teismului.

Dar care sînt acele trăsături ale lui Dumnezeu pe care criticii le consideră incompatibile cu atemporalitatea sa? În principal este vorba de trei: perfecțiunea personală a lui Dumnezeu, capacitatea lui Dumnezeu de a acționa și atotștiința lui Dumnezeu.

Ideea că perfecțiunea personală a lui Dumnezeu exclude atemporalitatea sa a ajuns să fie deosebit de răspîndită în secolul al XX-lea, mai ales datorită lucrărilor unui grup de teologi numiți teologi procesuali, unul dintre reprezentanții străluciți ai acestora fiind Charles Hartshorne.[5] Potrivit lui Hartshorne, noi credem

despre oameni că sînt deplin personali atunci cînd sînt capabili de iubire şi cînd au o atitudine atît pasivă, fiind astfel responsorici faţă de lumea înconjurătoare, cît şi activă, fiind astfel capabili de a avea iniţiative. În cazul acesta însă, desăvîrşirea personală a lui Dumnezeu presupune că el este capabil să iubească şi că este atît pasiv cît şi activ. Din acest motiv, Dumnezeu trebuie să privească cu simpatie spre făpturile sale şi să fie afectat de ceea ce se petrece în lume. Astfel, Dumnezeu cunoaşte sentimente de bucurie şi tristeţe, iar cunoaşterea sa trece printr-un proces evolutiv. Pe scurt, Dumnezeu se schimbă. Însă dacă Dumnezeu se schimbă el nu poate fi atemporal, pentru că o fiinţă atemporală nu se poate schimba pe sine însăşi.

Observaţia referitoare la capacitatea lui Dumnezeu de a acţiona este de natură conceptuală. Ideea este că dacă Dumnezeu acţionează, el trebuie să o facă în timp, din moment ce acţiunea în sine înseamnă din punct de vedere logic a acţiona într-un moment oarecare al timpului. După cum spune Swinburne: „Dacă spunem că P determină X, sîntem întotdeauna îndreptăţiţi să ne întrebăm *cînd* se întîmplă aceasta. Dacă spunem că P îl pedepseşte pe Q ne putem întreba *cînd* îl pedepseşte pe Q. Dacă P îl determină pe X în momentul t, atunci X ajunge să existe în mod necesar simultan cu acţiunea lui P sau în urma acesteia... etc."[6]

În fine, argumentul referitor la ştiinţa lui Dumnezeu afirmă că dacă, aşa cum se spune, Dumnezeu deţine informaţii sau dacă este cu adevărat atotştiutor, atunci el trebuie să cunoască lucrurile acum şi trebuie să le fi cunoscut în trecut. Mai mult chiar, el trebuie să ştie cînd vor apărea în viitor. Însă toate acestea înseamnă că el trebuie să existe în timp. Astfel, Anthony Kenny afirmă că dacă Dumnezeu este atemporal, atunci ştiinţa sa trebuie să fie extrem de restrînsă. „Mi se pare foarte ciudat", spune el, „să afirmi atotştiinţa lui Dumnezeu cînd cel întrebat despre ce ştie Dumnezeu *acum*, trebuie să spună «nimic», iar cînd este întrebat despre ce ştia *ieri*, trebuie să spună din nou «nimic», şi trebuie să spună din nou «nimic» cînd este întrebat ce va şti Dumnezeu *mîine*."[7]

Ultimul argument avansat uneori pentru a contesta temeiul raţional al credinţei într-un Dumnezeu atemporal se bazează pe Scriptură. Se afirmă, astfel, că în Scriptură sensul veşniciei lui Dumnezeu este cel de durată nesfîrşită.

### *Cît sînt de întemeiate aceste obiecții?*

Pentru a aprecia temeiul obiecțiilor de mai sus, ne vom opri mai întîi asupra celei referitoare la coerență și inteligibilitate. Și poate că primul lucru care ar trebui spus este că ea exprimă fără doar și poate un adevăr evident. Și aceasta pentru că dacă sensul lui „inteligibil" este „ce poate fi înțeles", „ce poate fi conceput", ce este „imaginabil", sau ceva de acest gen, atunci realitatea despre a cărei existență spunem că este atemporală este ininteligibilă. Într-adevăr, imaginea unei existențe atemporale este extrem de greu de conturat. Ni s-ar putea răspunde că ne sînt deja familiare lucruri cu existență atemporală. Nu este oare acesta cazul numerelor și al adevărurilor logice? Însă măsura și modul în care se poate spune despre acestea că există reprezintă o problemă filozofică dificilă. De asemenea, nici nu ni se pare deosebit de relevantă pentru problema atemporalității lui Dumnezeu. Pentru că despre numere și adevărurile logice se pot afirma cu siguranță multe lucruri, însă nu li se poate atribui în nici un caz o acțiune de tip cauzal, similară cu cea asociată în mod obișnuit lui Dumnezeu. Din punct de vedere teist Dumnezeu este un subiect acțional și tocmai aici începe să devină stringentă problema inteligibilității. Avem sentimentul că ori de cîte ori ne gîndim la lucruri care acționează, la lucruri cu putere cauzală, ne gîndim la lucruri care există în timp. Ne gîndim, de pildă, la oameni sau la acizi care ard o substanță.

Dar una este să spui așa ceva și alta să afirmi că existența atemporală nu este inteligibilă în sensul că e categoric imposibilă sau incoerentă, cum susține prima obiecție prezentată anterior. Și se pot aduce argumente serioase pentru a contesta valabilitatea acestei virulente acuzații.

Ar fi bine ca în acest moment cititorul să-și reamintească o serie de remarci făcute anterior. Am subliniat deja faptul că un mod de a stabili dacă ceva poate fi într-un anume fel este de a vedea dacă există rațiuni pentru a crede că el este așa. Deci, dacă cineva spune că noțiunea existenței atemporale este categoric imposibilă sau incoerentă, el susține, de fapt, că nu este posibilă o existență atemporală. Însă există rațiuni în sprijinul afirmației că ea este posibilă.

Reluînd argumentele din capitolul 5, presupun că sîntem îndreptățiți să credem într-o cauză a tuturor lucrurilor existente, o cauză care să poată fi privită ca un lucru individual, situat deasupra numeroaselor lucruri care există, și în același timp în opoziție față de ele. În cazul acesta se poate vorbi de o existență atemporală. De ce? Pentru că (a) nu se poate spune despre cauza tuturor lucrurilor că se schimbă sau că ar fi capabilă de schimbare și (b) în timp nu se situează decît entitățile despre care se poate spune că se schimbă sau că sînt capabile de schimbare. În sprijinul lui (a) se poate spune că dacă X se poate schimba sau se schimbă, atunci X trebuie să fie un lucru individual, ceea ce nu se poate afirma despre cauza tuturor lucrurilor existente. În sprijinul lui (b) se poate afirma că dacă X nu se schimbă sau nu se poate schimba, atunci nu i se pot atribui în mod inteligibil nici un fel de predicate temporale. De aici tentația (dacă ea există cu adevărat) de a spune că numerele și adevărurile logice sînt atemporale. Ele sînt ceea ce sînt, total independent de schimbările care se produc în univers. Nimic din ceea ce se întîmplă nu poate afecta numărul 9 și nimic din ceea ce se întîmplă nu poate modifica faptul că nimic nu poate fi în același timp perfect pătrat și perfect rotund. Legătura dintre timp și schimbare îi determină, de asemenea, pe unii autori de tipul lui Hartshorne să conteste atemporalitatea lui Dumnezeu. Ei doresc să-i atribuie lui Dumnezeu schimbabilitate, ceea ce pare să-l situeze în interiorul timpului; el ar fi în acest caz *într-o primă instanță* într-un fel, iar *apoi* într-altul.

Iată de ce, în conexiune cu argumentul cosmologic, noțiunea de existență atemporală este, după părerea mea, coerentă și plină de sens, deși o astfel de existență mi se pare în același timp inimaginabilă. Ce se poate spune însă despre obiecțiile formulate la adresa noțiunii de Dumnezeu atemporal pe baza unor puncte de vedere similare cu cele prezentate de Hartshorne, Swinburne și Kenny?

Din punctul de vedere al celui care dorește să creadă în Dumnezeu, poziția lui Hartshorne prezintă o serie de avantaje. Unul dintre acestea constă în faptul că veșnicia lui Dumnezeu este înțeleasă ca durată nesfîrșită, ceea ce permite raportarea ei la modul curent în care se vorbește în Biblie despre veșnicia dumnezeiască. Cu alte cuvinte, ultima dintre obiecțiile la adresa unui

Dumnezeu atemporal menționate anterior reprezintă o constatare de fapt și pare a fi în acest sens corectă. După cum arată John L. McKenzie, „Conceptul filozofic de veșnicie nu este exprimat cu claritate nici în Vechiul Testament, nici în Noul Testament. Ebraicul, *'olam*, și grecescul *aiōn* semnifică ambele în primul rînd o perioadă de timp extinsă în mod nedefinit, dincolo de durata vieții unei singure persoane.[8] În articolul său referitor la *aiōn/aiōnios* din *Dicționarul Noului Testament* al lui Kittel[9] , Sasse rezumă în felul următor poziția Noului Testament:

> Se afirmă existența unui contrast între veșnicia nesfîrșită a lui Dumnezeu și temporalitatea lumii, care este limitată de crearea și sfîrșitul ei. Veșnicia este înțeleasă ca timp nesfîrșit — cum altfel și-ar putea-o oare imagina mintea omenească? — iar ființa veșnică a lui Dumnezeu este reprezentată ca preexistență și postexistență... Noul Testament a preluat viziunea veterotestamentară și iudaică asupra veșniciei dumnezeiești împreună cu vechile formule. A existat, ce-i drept, și un element nou, în sensul că afirmațiile referitoare la veșnicia lui Dumnezeu au fost extinse asupra lui Cristos.

Însă indiferent care ar fi modul biblic de a vorbi (și, după cum indică Sasse însuși, s-ar putea să nu fie decît un mod de a vorbi), poziției lui Hartshorne i se aduc serioase obiecții. Cea mai importantă dintre ele ar trebui să fie de acum clară în lumina celor spuse pînă acum. Pentru că dacă se spune despre Dumnezeu că este cauza existenței tuturor lucrurilor, atunci Dumnezeu nu se poate schimba și trebuie să fie atemporal.

Hartshorne ar putea răspunde, firește, că în cazul acesta nu-l interesează Dumnezeu și că preferă să rămînă credincios divinității sale temporale, personale. Însă dacă argumentul prezentat în capitolele 5 și 6 este corect, atunci răspunsul acesta comportă o dificultate serioasă. Așa cum vede Hartshorne lucrurile, Dumnezeu se implică în contextele sociale la fel ca orice bărbat și femeie; în sensul acesta este personal Dumnezeul său și de aceea spune despre el că încearcă sentimentul bucuriei și al tristeții. După părerea lui Hartshorne, exact așa cum eu pot simți bucurie și tristețe datorită lucrurilor, tot așa le poate simți și Dumnezeu. Însă în cazul acesta Dumnezeul lui Hartshorne face parte din lumea lucrurilor existente și determinate, la fel ca orice bărbat și femeie,

și din acest motiv se poate afirma pe bună dreptate că existența sa are drept cauză sursa de existență a tuturor lucrurilor. Cu alte cuvinte, existența Dumnezeului lui Hartshorne ne confruntă cu ceva situat dincolo de ea. Dumnezeul său nu poate fi absolut în sensul pe care îl atribuie în mod normal acestui calificativ cei care cred în Dumnezeu. Dimpotrivă, el este în mare măsură o ființă ca oricare alta. Firește că în acest caz nici existența sa viitoare nu este certă, pentru că dacă Dumnezeu este realmente așa cum îl descrie Hartshorne, sîntem îndreptățiți să credem că existența sa depinde de o altă cauză decît el însuși. Însă ce garanție ar putea avea că această cauză nu va înceta să-i determine propria existență? Cel puțin în această privință noțiunea unui Dumnezeu atemporal prezintă un avantaj față de cea a unuia temporal. Cei care cred în Dumnezeu au intenționat întotdeauna să îi atribuie un fel de permanență sau independență, care le-ar da posibilitatea să creadă că el nu va înceta să existe. Firește însă că dacă Dumnezeu este atemporal, atunci însăși ideea că el ar putea înceta să existe este lipsită de sens. Dacă X încetează să existe, atunci X trebuie să fi existat înainte de a se produce acest eveniment, ceea ce înseamnă că X trebuie să fi existat în timp.

Atît, așadar, despre Hartshorne. Însă ce s-ar putea spune despre observația lui Swinburne referitoare la acțiunea dumnezeiască? Cred că nici în contextul ei nu se poate susține că nu am fi îndreptățiți să vorbim despre atemporalitatea lui Dumnezeu.

La o primă vedere ceea ce spune Swinburne pare să fie perfect adevărat. Adică este tentant să fim de acord că:

1. Dacă P îl creează pe X, ne putem întreba „cînd îl creează?“

2. Dacă cineva spune că P îl pedepsește pe Y, atunci ne putem întreba „cînd se întîmplă aceasta?“

3. Dacă P îl creează pe X în momentul t, atunci X începe să existe simultan cu acțiunea lui P sau în urma ei.

Cum știm însă că punctele 1–3 sînt întotdeauna adevărate? După cîte îmi dau seama, Swinburne presupune pur și simplu că ele trebuie să fie adevărate, că exprimă adevăruri logic necesare. Și atîta timp cît ne fixăm atenția asupra modului în care este folosită variabila P, sîntem tentați să fim de acord cu el. Dar în-

tr-o discuție referitoare la atemporalitatea lui Dumnezeu, P = Dumnezeu. Și nu este în nici un caz la fel de limpede că 1–3 sînt logic adevărate dacă subiectul lor este Dumnezeu. Pentru că dacă poate exista un Dumnezeu atemporal, atunci este evident că ele nu sînt necesarmente adevărate. Însă, după cum am văzut, dacă Dumnezeu este considerat a fi cauza lucrurilor existente, el trebuie să fie atemporal. Din acest motiv ele nu sînt adevărate în mod necesar. Iar concluzia care se impune este că atunci cînd se spune, de pildă, despre Dumnezeu că el creează lucrurile, „a crea" are un sens adecvat subiectului său, Dumnezeu, un sens care nu ne permite să acceptăm stipulațiile pe care le implică argumente de tipul celui formulat de Swinburne, la care tocmai ne-am referit.

În legătură cu acest raționament se pot formula anumite obiecții, spunîndu-se, de pildă, că dacă termenul „creează", nu înseamnă „creează într-un anumit moment", atunci el nu are nici un sens. Însă am arătat deja că acest mod de a argumenta nu este obligatoriu. Pentru că, evident, „creează" înseamnă „cauzează". Iar dacă Dumnezeu poate fi atît atemporal cît și cauza lucrurilor existente, atunci Dumnezeu poate crea lucrurile fără să se situeze într-un anumit moment al timpului, pentru a le crea. Firește că el nu poate face în așa fel încît lucrurile temporale pe care le creează să fie create în afara timpului. Și poate că, în parte, tocmai acesta este lucrul pe care dorește să-l evidențieze Swinburne. Însă trimiterea temporală se referă aici în întregime la lucruri, în legătură cu care se formulează predicatul adevărat „este creat". Ea nu se referă neapărat la cel care le creează, iar dacă ceea ce am spus despre Dumnezeu este corect, și dacă se afirmă despre Dumnezeu că dă naștere acestor lucruri, atunci ea nici nu se poate referi la el. Cu alte cuvinte, dacă este corectă supoziția că există o cauză atemporală a lucrurilor existente, atunci la fel de corect se poate presupune (1) că Dumnezeu a creat aceste lucruri, (2) că aceste lucruri pot fi create în timp și (3) că Dumnezeu nu trebuie să existe în timp pentru a le crea, așa încît „a fi creat în timp" este corect pentru tot ce ia naștere prin acțiunea lui Dumnezeu. Sau, pentru a exprima acest lucru și într-un alt mod, ne putem întreba cu siguranță cînd a fost creat ceva, însă nu este logic necesar ca ceea ce creează să existe în timp, deoarece se poate

vorbi în mod legitim despre o cauză atemporală a lucrurilor existente.

Cred, de asemenea, că se poate spune în mod legitim că dacă X este atemporal, atunci X poate fi totuşi atotştiutor.* Tema atotştiinţei dumnezeieşti ne va preocupa în mod special în capitolul următor, aşa încît nu voi analiza aici măsura în care noţiunea atotştiinţei este coerentă sau nu. Mă voi referi totuşi la ea, pentru a vedea în ce măsură există o contradicţie între enunţul că X este atotştiutor şi acela că X este atemporal, în sensul că, inevitabil, cunoaşterea este accesibilă doar entităţilor existente în timp.

De ce trebuie să se spună că dacă X ştie ceva, atunci X trebuie să ştie aceasta într-un anumit moment din timp? Răspunsul cel mai firesc este că în mod normal se spune despre oameni, şi uneori despre animale, că pot cunoaşte lucrurile şi de vreme ce (în măsura în care înţelegem bine ce se petrece) oamenii şi animalele există în timp, cunoaşterea lor fie este reală într-un anumit moment din timp, fie nu există absolut deloc. Însă exact aşa cum din faptul că X dă naştere lui Y nu se poate trage concluzia că X există în timp, tot aşa nu se poate trage concluzia că dacă X ştie ceva, atunci această cunoaştere se realizează în timp, deşi este posibil ca X să cunoască într-un mod atemporal ceea ce se întîmplă într-un moment oarecare al timpului. Încercînd să înţelegem cele de mai sus, trebuie să ne referim din nou la contestarea posibilităţii logice a unui enunţ datorită eventualei incorectitudini** a conţinutului său. Şi în legătură cu această problemă trebuie să ne reîntoarcem, de asemenea, la concluziile pe care le-am tras în capitolul 6. După cum s-a văzut acolo, se poate susţine cu îndreptăţire că există o cauză inteligentă a ordinii din univers, o cauză despre care se mai poate spune că reprezintă cauza existenţei lucrurilor. Aşadar, pe de o parte (aşa cum am sugerat în capitolul 5) nu pare să existe, într-adevăr, nici o legătură necesară între „a fi cauză" şi „a şti",

* În text apare adesea forma „ştiutor", rar folosită în limba română, asociată însă întotdeauna „atotştiinţei" lui Dumnezeu, ceea ce ne-a determinat să optăm pentru o formă adjectivală corespunzătoare, adăugîndu-i însă conotaţia „cunoscător", care trimite, la rîndul ei, la „a cunoaşte", „cunoaştere". (*N. t.*)

** Negaţia pe care o presupune aici prefixul „in-" nu apare în original; este vorba, probabil, de o greşeală, pentru că absenţa ei duce la un sens contradictoriu al propoziţiei. (*N. t.*)

însă, pe de alta, există o astfel de legătură între „a fi inteligent" și „a ști", în sensul că dacă X este inteligent, atunci X știe ceva (poate cu excepția cazurilor în care X este subiectul unor propoziții de tipul „Cel mai inteligent proiect a cîștigat competiția", în care cuvîntul inteligent este folosit într-un mod irelevant pentru prezenta discuție — evident că un proiect nu știe nimic și nici nu este inteligent decît în măsura în care indică inteligența autorului său). În cazul acesta se pare că dacă putem spune cu îndreptățire că există o cauză inteligentă a lucrurilor existente, atunci se poate spune cu egală îndreptățire că această cauză este atotștiutoare. Însă după cum s-a văzut mai înainte, despre cauza lucrurilor existente se poate afirma în mod legitim că este atemporală. Cauza existenței lucrurilor trebuie să fie, de aceea, atît atotștiutoare cît și atemporală, în care caz este greșit să se spună că a fi atotștiutor este logic incompatibil cu a fi atemporal. Aceasta duce apoi la concluzia că se poate spune despre un Dumnezeu atemporal că este în același timp atotștiutor.

Așadar, în acest stadiu al discuției se pot formula, după cîte se pare, următoarele enunțuri: (1) Este corect să se presupună o existență atemporală. (2) Noțiunea unui Dumnezeu schimbător, încadrat în timp, poate întîmpina obiecții. (3) Este corect să se presupună că ceea ce este atemporal și atotștiutor este cauza lucrurilor. Toate acestea înseamnă, după părerea mea, că se poate da un răspuns obiecțiilor referitoare la atemporalitatea lui Dumnezeu și că se poate afirma că Dumnezeu este atemporal. În felul acesta este întemeiată afirmația că Dumnezeu este veșnic în sensul de atemporalitate, specific teismului clasic.

Însă poate că ar mai trebui adăugată aici o observație. Să presupunem că se optează pentru ideea unui Dumnezeu veșnic în sensul că există fără întrerupere. Și să presupunem apoi că cineva obiectează spunînd că ideea în sine este lipsită de sens, din moment ce nu putem concepe nici un fel de existență fără de sfîrșit. Înseamnă oare aceasta că veșnicia dumnezeiască înțeleasă ca durată nesfîrșită ar duce la concluzia că nu poate exista Dumnezeu ? S-au avansat argumente serioase împotriva unei astfel de presupuneri. Swinburne, de pildă, afirmă că dacă se poate presupune despre Dumnezeu că există în momentul acesta, atunci „se poate presupune că există în orice moment precis al timpului. Și dacă acest

lucru este adevărat, atunci se poate presupune, cu siguranță, că există o ființă astfel alcătuită, încît oricît de mult te-ai întoarce în timp, numărîndu-i anii, nu ai ajunge la începuturile existenței ei."[10] El continuă: „S-ar putea ca existența noastră să înceteze în momentul morții. Dar putem concepe cu siguranță o ființă care să existe în așa fel încît în indiferent ce moment din viitor te-ai opri, ea să nu fi încetat să existe... Putem numi ființa veșnică o ființă care este veșnică atît în ce privește orientarea spre trecut cît și cea spre viitor a timpului."[11] Înclin să fiu de acord cu Swinburne în această privință, așa încît veșnicia, în accepțiunea de existență continuă, nu trebuie să fie în mod obligatoriu lipsită de sens. Însă a crede că Dumnezeu poate fi veșnic în acest sens este o cu totul altă problemă. Foarte multe depind de modul în care cineva este dispus să accepte ideea atemporalității lui Dumnezeu.

# 9. Atributele lui Dumnezeu – 2. Atotștiința

Continuînd să discutăm problema atributelor divine ne vom opri acum asupra atotștiinței dumnezeiești. La fel ca și în cazul veșniciei lui Dumnezeu, putem începe prin a ne întreba ce sens are problema în sine. Ne vom întreba înainte de toate în ce sens se spune că Dumnezeu este atotștiutor.

## *Sensul atotștiinței dumnezeiești*

Sensul general acceptat al lui „atotștiutor" este cel de „omniscient" și a spune despre Dumnezeu că este atotștiutor înseamnă a spune că este omniscient. Însă cei care spun despre Dumnezeu că este atotștiutor au concepții diferite în legătură cu sensul omniscienței atribuite lui Dumnezeu. Consens există într-o singură privință: toți sînt de acord că atotștiința lui Dumnezeu se referă la faptul că el știe ce este și ce nu este adevărat. Însă în ce privește sensul acestui enunț, despre el se discută în continuare, în felul acesta conturîndu-se cel puțin două școli de gîndire.

Prima are la bază premisa că Dumnezeu este atemporal. Ea afirmă că Dumnezeu știe tot ce a fost, este și va fi adevărat. Și mai adaugă că Dumnezeu știe toate acestea într-un mod atemporal. Potrivit acestei concepții asupra atotștiinței, „Dumnezeu este atotștiutor" înseamnă de aceea că Dumnezeu știe într-un mod atemporal tot ce a fost, este și va fi adevărat.

Al doilea mod de abordare a atotștiinței pornește de la presupunerea că Dumnezeu nu este atemporal. El susține de aceea că acea cunoaștere la care se referă propoziția „Dumnezeu este atot-

știutor" reprezintă un fapt existent la un moment dat, momentul în discuție fiind cel în care se spune că Dumnezeu este atotștiutor. Însă în cadrul acestui al doilea mod de abordare se pot distinge opinii diferite referitoare la ceea ce știe Dumnezeu. În primul rînd se spune că Dumnezeu știe tot ce a fost, este și va fi adevărat. În această perspectivă, a spune că Dumnezeu este atotștiutor înseamnă a spune că el știe acum toate acestea. În al doilea rînd, se spune că Dumnezeu știe tot ce a fost și este adevărat, însă ce va fi adevărat nu știe, decît dacă situația viitoare este determinată de cea prezentă. Rostul acestui amendament este de a-l împiedica pe Dumnezeu să știe cum vor acționa oamenii în mod liber în viitor. Premisa sa o reprezintă supoziția că o acțiune liberă nu poate fi determinată de situații anterioare.

În cazul acesta sîntem confruntați cu trei moduri de înțelegere a propoziției „Dumnezeu este atotștiutor".

1. Dumnezeu știe într-un mod atemporal tot ce este, a fost și va fi adevărat.
2. Dumnezeu știe acum tot ce a fost, este și va fi adevărat.
3. Dumnezeu știe acum doar ce a fost și este adevărat, iar ce va fi adevărat doar în măsura în care depinde de situația de fapt deja existentă.

## *Obiecții față de atotștiința lui Dumnezeu*

O serie de obiecții au fost formulate la adresa ideii că ar fi legitimă credința într-un Dumnezeu atotștiutor. Unele dintre acestea includ enunțuri la care ne-am referit deja, ca, de pildă, ideea că noțiunea unui Dumnezeu atemporal ar fi incoerentă, sau că Dumnezeu nu ar putea exista datorită existenței răului. De vreme ce am vorbit deja despre aceste puncte de vedere, nu mă voi mai ocupa de ele acum, dîndu-i cititorului posibilitatea să sesizeze el însuși modul în care se aplică noțiunii unui Dumnezeu atotștiutor și ce se poate spune despre puterea lor generală de convingere. Ceea ce ne preocupă acum sînt acele obiecții formulate la adresa noțiunii de Dumnezeu atotștiutor care se concentrează

în mod special asupra ideii de atotștiință. Două dintre ele merită să fie menționate în mod special.

Potrivit celei dintîi, noțiunea de atotștiință este în sine însăși incoerentă. Această concepție a fost avansată în ultima vreme de Norman Kretzmann.[1] El observă că există o serie de propoziții a căror valoare de adevăr se modifică o dată cu trecerea timpului. Dacă cineva ar spune „acum este ora 4“, la ora 4 propoziția aceasta ar fi adevărată. La ora 5 însă propoziția ar fi falsă. Ei bine, spune Kretzmann, să luăm în considerație afirmația că Dumnezeu este atotștiutor. Sensul ei trebuie să fie că Dumnezeu știe tot ce poate fi cunoscut și că Dumnezeu cunoaște adevărul unor propoziții de tipul „Acum este ora 4“. Însă, deși este posibil să se știe că astfel de propoziții sînt adevărate, nu se poate ști întotdeauna că sînt adevărate, deoarece uneori ele nu sînt. Astfel, în momentul $t_2$ Dumnezeu nu poate ști ce știa Jones în $t_1$, cînd Jones știa că atunci e ora 4. Și de aceea Dumnezeu nu poate fi atotștiutor.

Cea de a doua obiecție formulată față de noțiunea atotștiinței este deosebit de bine cunoscută. Premisa ei o reprezintă ideea că dacă Dumnezeu este atotștiutor, atunci libertatea umană nu mai este posibilă. Argumentul apare cel mai adesea în următoarea formulare:

1. Dacă Dumnezeu este atotștiutor, el știe tot ce va fi adevărat în viitor.
2. Dacă cineva știe că P, rezultă că P.
3. Dacă Dumnezeu știe că în viitor va avea loc un eveniment, nu poate fi adevărat că evenimentul respectiv nu va avea loc.
4. Dacă este adevărat că un eveniment viitor nu poate să nu aibă loc, atunci evenimentul respectiv este necesar.
5. Dacă o acțiune omenească este liberă, ea nu poate fi necesară.
6. De aceea, dacă Dumnezeu este atotștiutor, atunci nu pot exista în viitor acțiuni omenești libere.

Datorită acestui argument credința într-un Dumnezeu atotștiutor se vede confruntată cu o dilemă, pentru că cei care cred în Dumnezeu doresc să spună în mod normal că oamenii pot acționa liber în viitor. Dar dacă Dumnezeu este atotștiutor, se mai poate acționa în acest fel ?

## *Comentarii asupra acestor obiecții*

Poate fi acceptat modul în care critică Kretzmann coerența atotștiinței ? Am putea fi tentați să răspundem că Dumnezeu poate ști ce știa Jones în momentul $t_1$, cînd Jones știa că e ora 4, deoarece atît Dumnezeu cît și Jones pot ști la ora 4 că este ora 4. Însă, firește, una este să știi la ora 4 că este ora 4 și alta să știi că la ora 4 este ora 4. Această idee este subliniată de Arthur Prior, care propune să se facă o distincție între un adevăr atemporal și unul care este adevărat doar într-un moment anume. El se oprește asupra propoziției „Examenele finale din 1960 din Manchester s-au terminat“, pe marginea căreia face următoarele comentarii:

> Este adevărat acum, dar nu era în urmă cu un an ... și după cîte îmi dau seama, tot ce se poate spune în mod atemporal despre acest subiect este că examenele finale din 1960 s-au terminat înaintea datei de 31 august și *nu* acest lucru îl știm cînd știm că acele examene s-au terminat. Ceea ce știm cînd știm că examenele din 1960 s-au terminat nu poate fi doar o relație atemporală dintre date, deoarece nu acest lucru ne *bucură* atunci cînd sîntem bucuroși că examenele s-au terminat.[2]

Sînt de acord cu ceea ce spune Prior, însă cred totuși că argumentul lui Kretzmann poate fi combătut. Chiar dacă ar fi adevărat că Dumnezeu nu poate ști marți că este luni, de ce nu ar putea ști ce știu eu luni, cînd spun (în conformitate cu realitatea): „știu că acum este luni“ ?

Cred că merită să amintesc aici o serie de observații făcute de Hector Neri Castañeda la adresa lui Kretzmann. El ne cere să luăm în considerație următorul principiu:

> Dacă o propoziție cu forma X știe că persoana Y știe că ... conține un enunț adevărat, atunci persoana X cunoaște enunțul formulat în propoziția care este înlocuită aici de punctele de suspensie...[3]

Acest principiu pare să fie adevărat. Dacă tu știi că Oxfordul este în Anglia și dacă eu știu că tu știi aceasta, pot presupune că eu știu ceea ce știi tu. Iar dacă principiul lui Castañeda este corect, atunci Kretzmann pare să se înșele.

Să presupunem că la 1 iunie eu știu că propoziția „Astăzi este 1 iunie“ este adevărată. Cu siguranță că la 2 iunie poți ști ce știam

eu că știu la 1 iunie. Și tu i-ai putea spune altcuiva ce știi folosind o formulare de tipul: „Eu știu că ieri el știa că este 1 iunie.“ Astfel poți ști la 2 iunie ceea ce știu eu la 1 iunie, deși pentru a arăta ce se știe vei folosi alte cuvinte decît cele pe care le-am folosit eu și deși fiecare dintre cei care vor transmite ceea ce știi tu va folosi alte cuvinte decît cele pe care le-am folosit eu însumi. În acest caz însă cred că deși Dumnezeu nu poate ști, de pildă, la ora 5 că propoziția „Acum este ora 4“ este adevărată, potrivit argumentului lui Kretzmann el poate ști la ora 4 că propoziția „Acum este ora 4“ este adevărată, ceea ce echivalează cu a ști ce se știe cînd se știe la ora 4 că propoziția „Acum este ora 4“ este adevărată.

Toate cele spuse aici nu demonstrează însă în nici un caz că, dacă Dumnezeu este atotștiutor, acțiunile libere continuă să fie posibile. Dar este realmente adevărat că acțiunile libere mai sînt posibile dacă Dumnezeu este atotștiutor?

Să ne referim concret la un exemplu. Să presupunem că îți spun că ai citit despre filozofia religiilor mai mult decît îți este de folos și după ce vei fi citit propoziția aceasta pînă la capăt să pui cartea jos și să faci ceva folositor. Presupunînd că mi-ai ignorat sfatul acesta foarte sănătos, întreabă-te dacă reușești sau nu să pui cartea jos după ce ai citit ultima propoziție. Răspunsul va fi, evident, nu. Poți pune cartea jos după propoziția aceasta. Și o poți pune după aceasta. Însă nu poți evita faptul că nu ai pus-o jos după aceea anume. Și dacă continui să citești și în momentul acesta, mi-e teamă că aceeași va fi situația și în cazul celorlalte 5 propoziții care urmează.

Ceea ce ne arată acest exemplu este că trecutul are în el ceva inevitabil. Dacă ceva s-a întîmplat nu putem face absolut nimic ca să nu se fi întîmplat. Să presupunem însă că ceea ce s-a întîmplat constă în faptul că cineva a ajuns să știe ceva despre viitor. S-ar părea, în acest caz, că ceea ce știe el este de asemenea definitiv și de neschimbat. Și totuși, a spune că Brown știe că P înseamnă a spune că P este adevărat. Brown poate să spere, să creadă să presupună sau să-i fie teamă că este prost. Însă dacă Brown știe că este prost, el este prost. Așadar, dacă Brown știe luni că va ploua marți, atunci evident că va ploua marți. Însă dacă Brown știa luni că va ploua și dacă trecutul nu poate fi modificat, atunci nu va putea fi modificată probabil nici ploaia de marți, de vreme ce

Brown știa de ea încă de luni. În chip similar, s-ar părea că dacă Brown știa de luni că Jones va lua o supradoză marți, atunci supradoza lui Jones era inevitabilă încă de luni, de pe vremea cînd știa de ea Brown. Și, pentru a ne întoarce din nou la Dumnezeu, s-ar părea că dacă Dumnezeu știe în momentul 1 că cineva va face ceva în momentul 2, atunci persoana aceea este obligată să facă lucrul respectiv. Pentru că ceea ce știe Dumnezeu în momentul 1 că va face cineva în momentul 2 nu poate fi modificat în momentul 2, ceea ce presupune că persoana respectivă va și face aceasta.

Însă în ciuda faptului că cele de mai sus par să demonstreze netemeinicia credinței într-un Dumnezeu atotștiutor, de fapt nu se demonstrează că este neîntemeiată credința într-un astfel de Dumnezeu. Aceasta pur și simplu pentru că dacă Dumnezeu știe în momentul 1 că P va face în mod liber X în momentul 2, atunci Dumnezeu nu știe decît că P îl va produce în mod liber pe X. Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu știe în momentul 1 că P va face X în momentul 2, atunci ceea ce știe Dumnezeu în momentul 1 depinde de ceea ce va face P în mod liber în momentul 2. Presupunînd că Dumnezeu știe în momentul 1 că P va face X în momentul 2, atunci poate fi inevitabil ca după momentul 1 P să facă în mod liber pe X. Însă faptul inevitabil din momentul 1 nu va putea exista ca atare dacă P nu va fi liber să facă X în momentul 2. Pentru că dacă P nu va fi liber în momentul 2, atunci Dumnezeu nu ar putea ști în momentul 1 că P va fi liber în momentul 2.

Temeinicia acestui argument pare să fi fost sesizată de Aquinas, care a analizat el însuși relația dintre atotștiința lui Dumnezeu și libertatea umană. Iată ce remarcă el în această privință:

În ce privește „Tot ceea ce știe Dumnezeu trebuie să fie în mod necesar“, se face în mod obișnuit o distincție: se aplică fie obiectului, fie enunțului. Dacă se referă la obiect, propoziția, privită independent de cunoașterea lui Dumnezeu, este falsă,

> deoarece sensul care rezultă este: „Orice lucru pe care îl cunoaște Dumnezeu este un lucru necesar.“ Sau se poate referi la enunț și, privită în asociere cu cunoașterea lui Dumnezeu, este adevărată, deoarece rezultă sensul „Propoziția *Un lucru știut de Dumnezeu există* este necesară“.[4]

Problema în discuție este în ce măsură sînt posibile acțiunile viitoare libere dacă ele îi sînt cunoscute în prealabil lui Dumnezeu.

Dacă o acțiune viitoare nu este liberă, se poate spune că este necesară. Însă atunci cînd ne referim la problema necesității, trebuie să facem o distincție între ceea ce filozofii au numit necesitate *de dicto* și necesitate *de re*. Sîntem confruntați cu o necesitate *de dicto* dacă ne referim la o propoziție logic adevărată, cum ar fi „Dacă Socrate șade, el șade“. Sîntem confruntați cu o necesitate *de re* dacă, dimpotrivă, ne referim la o propoziție de tipul „Socrate șade în mod necesar“. Aceasta este o propoziție referitoare la Socrate în care se spune că, de fapt, nimic nu-l poate împiedica să șadă. Sesizînd această distincție, înțelegem ce dorea să spună Aquinas. Cel care crede că propozițiile „Dumnezeu este atotputernic“ și „Există acțiuni viitoare libere“ sînt incompatibile vrea să ne convingă că dacă Dumnezeu este atotștiutor, atunci acțiunile viitoare libere sînt necesare. Însă aceasta poate însemna fie că (1) propoziția „Dacă Dumnezeu știe că Socrate va ședea mîine, atunci Socrate va ședea mîine“ este în mod necesar adevărată, fie că (2) propoziția „Dumnezeu știe că Socrate va ședea mîine“ presupune că Socrate va ședea mîine în mod necesar. Prima variantă este adevărată, însă a doua nu. Faptul că Socrate nu șade întotdeauna în mod necesar nu implică nici o contradicție. „Dacă Socrate șade, el șade“ este o propoziție necesară; însă aceasta nu demonstrează că Socrate șade întotdeauna în mod necesar, că nimic nu-l poate împiedica pe Socrate să șadă, că „a ședea“ face parte din sensurile lui „Socrate“.

Astfel, supoziția că Dumnezeu poate cunoaște dinainte acțiunile libere nu presupune nici o contradicție. Și acesta este unul dintre motivele pentru care nu există nici o contradicție între atotștiința dumnezeiască și libertatea umană. Însă în sprijinul contestării unei astfel de contradicții mai poate fi invocat un motiv.

Discutînd argumentul referitor la atotștiință și libertate, am acceptat pînă în acest moment una dintre cele mai importante, fără îndoială, premise ale sale, și anume că atotștiința dumnezeiască presupune preștiință, ceea ce, după cum s-a văzut, este adevărat în ce privește anumite forme ale atotștiinței. Însă cu siguranță că nu este adevărat dacă se afirmă că sensul propoziției „Dumnezeu este atotștiutor“ ar fi că Dumnezeu știe în mod atemporal tot ce a fost, este și va fi adevărat. Pentru că din această perspectivă asupra atotștiinței nu poate exista preștiință dumnezeiască, motiv pentru

care nu se poate pune problema de a reconcilia credința în preștiința lui Dumnezeu și credința în libertatea umană. Cu alte cuvinte, problema la care tocmai ne-am referit nu afectează în nici un fel ideea că atotștiința lui Dumnezeu este atemporală.

## *Un Dumnezeu atotștiutor?*

Înseamnă oare toate acestea însă că putem crede cu adevărat într-un Dumnezeu atotștiutor? Firește că, privite izolat, nu pot duce la această concluzie. Dar dacă se acceptă argumentele prezentate în ultimul capitol, adică dacă vedem în Dumnezeu cauza tuturor lucrurilor existente, atunci el este atît atemporal cît și atotștiutor. Nu s-ar putea susține în acest caz că este îndreptățită credința într-un Dumnezeu atotștiutor? În ce mă privește, cred că răspunsul la această întrebare este afirmativ, cu condiția ca „atotștiutor" să aibă sensul de „știe în mod atemporal tot ce a fost, este și va fi adevărat". Însă pentru a ști din ce cauză, trebuie să înțelegem tot ce implică cunoașterea a ceea ce a fost, este și va fi adevărat. Și întrebarea căreia trebuie să i se găsească răspuns în această privință este „Ce poate fi cunoscut?"

Formulînd această întrebare nu încerc să stabilesc care este scopul cunoașterii. Este evident că o discuție pe această temă nu poate fi realizată aici. Problema care se pune acum este următoarea: „Ce trebuie să fie adevărat în legătură cu X, dacă X poate fi cunoscut?"

De vreme ce nu poate fi cunoscut ceea ce este ininteligibil, o parte din răspuns trebuie să fie că dacă X poate fi cunoscut, atunci X este inteligibil. Dar în ce sens? Probabil că sînt posibile mai multe răspunsuri, însă dacă este inteligibil, atunci X poate fi cu siguranță identificat și caracterizat. Dacă nu poate fi identificat sau caracterizat în nici un fel, atunci X este ininteligibil în cel mai strict sens al cuvîntului.

Să presupunem acum că ne întrebăm cum trebuie să fie X pentru a fi identificat și caracterizat. Și în această privință există numeroase răspunsuri. Însă dacă X poate fi identificat și caracterizat, atunci trebuie să prezinte un anumit grad de ordine. Pentru că dacă nu se poate spune despre X că este în permanență ceea

ce este, atunci X nu poate fi identificat și caracterizat în nici un fel. Iar dacă se poate spune despre X că este în permanență ceea ce este, atunci X prezintă o ordine oarecare.

Deci, dacă X poate fi cunoscut, X trebuie să prezinte un oarecare grad de ordine. Ce legătură au însă toate acestea cu atotștiința dumnezeiască? O vom sesiza întorcîndu-ne la argumentele prezentate deja în capitolele anterioare.

În capitolul 6 am susținut că sîntem îndreptățiți să explicăm ordinea în termenii unei cauze inteligente și atotștiutoare a ordinii. După cîte îmi dau seama, despre cauza acestei ordini, indiferent care ar fi ea, sîntem îndreptățiți să spunem că îi este cunoscut tot ce prezintă ordine, deoarece cunoașterea poate fi atribuită acestei cauze tocmai datorită faptului că ordinea este ordine. Însă am demonstrat, de asemenea, că această cauză inteligentă a ordinii poate fi identificată cu cauza existenței lucrurilor, iar în capitolul 7 am prezentat o serie de temeiuri în favoarea ideii că o astfel de cauză poate fi realmente atemporală. Iată de ce sîntem de părere că existența unor lucruri care prezintă ordine poate fi explicată în mod legitim în termenii unei cauze atemporale, inteligente, despre care se poate spune că cunoaște ordinea, deoarece este cauza acesteia. Dar dacă modul de argumentare de mai sus este corect, atunci nimic nu poate fi cunoscut dacă nu posedă un anumit fel de ordine, ceea ce înseamnă că toate lucrurile cognoscibile posedă un grad de ordine oarecare. Dacă existența lucrurilor care prezintă ordine poate fi explicată însă în termenii unei cauze inteligente atemporale, despre care se poate spune că cunoaște ordinea pentru că îi este cauză, atunci rezultă de aici că toate lucrurile cognoscibile sînt cunoscute de cauza inteligentă atemporală a existenței lor. De vreme ce această cauză este cauza a tot ce prezintă ordine, ea este cauza a tot ceea ce a prezentat, prezintă și va prezenta ordine în viitor. Din moment ce este atemporală și știe ce prezintă ordine, ea știe tot ce a prezentat, prezintă și va prezenta vreodată ordine. Însă această știință a ei nu poate exista într-un moment oarecare al timpului. Deci, din moment ce un Dumnezeu atotștiutor poate fi privit ca cineva care cunoaște în mod atemporal tot ce a fost, este și va fi, se poate afirma în mod legitim că există un astfel de Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, se pare că dacă (1) „lucru cognoscibil = lucru care prezintă ordine", și (2) dacă ordinea este explicată într-adevăr în termenii unei cauze atemporale a existenței lucrurilor care prezintă ordine, a unei cauze care cunoaște toate lucrurile care prezintă ordine, atunci tot ceea ce este cognoscibil în orice moment al timpului este cunoscut în mod atemporal de această cauză. Și dacă putem considera că această cauză este Dumnezeu, atunci sîntem îndreptățiți să credem într-un Dumnezeu atotștiutor, a cărui atotștiință constă în faptul că știe în mod atemporal tot ce a fost, este și va fi. Din acest motiv sugerez că este legitimă credința într-un Dumnezeu atotștiutor. Această concluzie se bazează evident pe argumentele prezentate anterior. Înainte de a o accepta, cititorul va trebui să se convingă, bineînțeles, de temeinicia acestora.

# 10. Morală și religie

Ne-am oprit pînă acum asupra unei serii de probleme relevante pentru așa de importanta credință iudeo-creștină în existența lui Dumnezeu. Este însă timpul să amintim și alte subiecte cărora le-au acordat atenția lor filozofii religiei. Unul dintre ele este relația dintre morală și religie. Este imposibil să abordăm în această carte toate aspectele pe care le implică, așa încît mă voi opri asupra unei singure probleme majore, cu care se ocupă filozofii în mod obișnuit: există vreo relație între morală și religie?

## *Concepții referitoare la relația dintre morală și religie*

Vom aborda această problemă notînd pentru început cîteva încercări de soluționare a ei propuse de-a lungul timpului. De fapt, se cunosc mai multe. În general vorbind însă, majoritatea pot fi încadrate într-una din următoarele trei categorii, conform cărora (1) morala susține într-un fel oarecare religia, (2) morala este inclusă într-un fel oarecare în religie și (3) morala și religia sînt opuse una față de cealaltă.

### *(1) Morala ca susținătoare a religiei*

Cei care susțin că morala sprijină religia afirmă îndeobște că anumite elemente ale moralei fac plauzibilă credința în Dumnezeu. Un bun exemplu pentru acest mod de a gîndi îl reprezintă Kant. După cum s-a văzut, Kant nu acordă decît puțin spațiu discutării argumentului ontologic folosit în favoarea existenței lui Dumnezeu. Însă aceasta nu-l determină să tragă concluzia că

credința în Dumnezeu ar fi irațională. Dimpotrivă, el susține că omul este orientat spre Dumnezeu de morală.

În concepția lui Kant viața morală este alcătuită din mai mulți factori. Aceștia includ obligația morală și libertatea de a acționa în conformitate cu aceasta. Kant crede, de asemenea, că oamenii au obligația să ajungă la o stare de fapt absolut perfectă, pe care el o numește *summum bonum*. În această stare de fapt prevalează virtutea împreună cu încununarea virtuții cu fericirea și, din perspectiva lui Kant, morala reclamă realizarea acestui *summum bonum*. Însă este evident că acesta nu se realizează în această viață. Chiar dacă din punct de vedere moral oamenii i se dedică în totalitate, factori aflați dincolo de puterea lor de control îi împiedică să-l realizeze. În concepția lui Kant trebuie să existe de aceea o altă entitate în afară de om, care să asigure realizarea acestei stări de fapt absolut perfecte.

> Noi *trebuie* să căutăm a promova Binele suveran (care deci trebuie să fie totuși posibil). Deci se *postulează* și existența unei cauze a naturii întregi, diferită de natură, care să conțină principiul acestei conexiuni, anume a acordului exact dintre fericire și moralitate... Binele suveran nu este deci posibil în lume decît dacă admitem o cauză supremă a naturii, care are o cauzalitate conformă simțămîntului moral... Era pentru noi o datorie să lucrăm la promovarea Binelui suveran, prin urmare nu numai un drept, ci și o necesitate legată, ca o trebuință, de o datorie, de a presupune posibilitatea acestui Bine suveran, care, fiindcă nu are loc decît sub condiția existenței lui Dumnezeu, leagă inseparabil supoziția acestei existențe cu datoria, că adică este necesar, din punct de vedere moral, să admitem existența lui Dumnezeu.[1]

Așadar, în concepția lui Kant, faptul că morala reclamă realizarea lui *summum bonum* și că doar Dumnezeu poate determina realizarea acestuia duc la concluzia că există Dumnezeu. Însă acest argument nu este unicul avansat în favoarea ideii că morala oferă temeiuri pentru credința în Dumnezeu. Mulți autori au afirmat că existența lui Dumnezeu poate fi dedusă din existența poruncilor sau legilor morale. S-a spus, astfel, că acestea implică existența unui legiuitor moral sau a cuiva care formulează poruncile morale. Astfel H.P. Owen scrie: „Este imposibil să te gîndești la o poruncă fără să te gîndești, de asemenea, la cel care poruncește...

Sîntem confruntați cu o alternativă clară. Fie înțelegem exigențele morale ca moduri autoexplicative ale unei existențe *in*personale, sau le explicăm în termenii unui Dumnezeu personal."[2] Argumentelor de acest fel li s-au adăugat frecvent trimiteri la ideea de responsabilitate și vinovăție. Oamenii simt adeseori o responsabilitate morală și se simt adeseori vinovați dacă nu reușesc să-și împlinească datoriile morale. Situația aceasta nu are sens, continuă argumentul, decît dacă legile morale au o explicație personală. De fapt, se spune mai departe, legile morale inspiră sentimentul de vinovăție și responsabilitate datorită faptului că au un temei personal în voia personală a lui Dumnezeu. Astfel, John Henry Newman (1801–1890) scrie: „Dacă, așa cum este mereu cazul, ne simțim răspunzători, rușinați, dacă ne este teamă că nu am ascultat de vocea conștiinței, înseamnă că există Cineva față de care ne simțim răspunzători, de care ne este rușine, a cărui autoritate asupra noastră ne înfricoșează."[3]

O variantă foarte interesantă a acestui punct de vedere a fost propusă de Illtyd Trethowan.[4] Trethowan se ferește să discute despre *argumentul* moral în favoarea existenței lui Dumnezeu, considerînd că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decît prin intuiție sau experiență nemijlocită. Însă această intuiție trebuie să fie mediată într-un fel oarecare; s-ar putea spune că nu se pune problema de a-l vedea pe Dumnezeu față în față, ci, conform lui Trethowan, noi îl percepem direct pe Dumnezeu în cadrul experienței noastre morale. În cadrul acesteia, spune el, sîntem confruntați cu obligații morale absolute și cu o valoare absolută; de fapt, sîntem confruntați cu Dumnezeu: „Noțiunea de valoare este legată de noțiunea de obligație. A spune că oamenii sînt valoroși, că ei au o valoare în ei înșiși, înseamnă a spune că în legătură cu ei există ceva care ne solicită, așa încît *avem datoria* să-i includem în propriul nostru plan, să ne identificăm cu ei într-un fel oarecare... După părerea mea, perceperea acestei obligații este sinonimă cu perceperea lui Dumnezeu."[5]

### *(2) Morala inclusă în religie*

Atît, așadar, despre punctul de vedere potrivit căruia morala sprijină religia. Ce se poate spune însă despre cel care susține că

morala ar fi inclusă în religie? Ideea de bază este că a fi moral face parte din ceea ce înseamnă a fi religios.

Una dintre expresiile sale afirmă că o acțiune moralmente obligatorie este „o acțiune voită de Dumnezeu". În acest sens de la „Dumnezeu voiește ca eu să fac X" se poate ajunge la inferența „Eu am obligația morală să fac X". Dar acest punct de vedere prezintă cel puțin alte două variante distincte. Diferențele dintre ele vor putea fi sesizate cu ajutorul unui exemplu.

Să presupunem că cineva intră într-o organizație în care este un conducător care dă ordine. Conducătorul spune: „Voi trebuie să faceți X" și toată lumea este de acord cu el. Să presupunem însă că un membru nou spune: „Da, eu trebuie să fac X, însă nu pentru că îmi poruncește aceasta conducătorul. Ceea ce spune el este adevărat, însă nu datorită faptului că o spune el."

Una dintre versiunile concepției care ne preocupă acum se aseamănă cu ideile noului membru din exemplul de mai sus. Ea susține că Dumnezeu voiește întotdeauna ce este moralmente obligatoriu, însă că simpla voință a lui Dumnezeu nu face prin ea însăși ca ceva să fie obligatoriu. Deci, potrivit acestei concepții, valoarea morală a unei acțiuni poate fi dedusă din faptul că Dumnezeu dorește ca ea să fie făptuită, însă o acțiune nu este moralmente obligatorie doar pentru că o voiește Dumnezeu.

Potrivit celeilalte versiuni a acestui punct de vedere, situația se prezintă diferit. În limitele acestei variante se consideră că o acțiune este moralmente obligatorie în virtutea faptului că este dorită de Dumnezeu. În acest sens orice voiește Dumnezeu reprezintă lucrul moralmente corect, pur și simplu datorită faptului că așa îl voiește Dumnezeu. Cei care susțin acest punct de vedere afirmă uneori că dacă cineva crede că din rațiuni morale este obligat să refuze ceea ce dorește Dumnezeu, acela nu a înțeles sensul autentic al moralei. Din punctul lor de vedere nu există nici un fel de criteriu moral cu ajutorul căruia să poată fi judecat Dumnezeu. Dimpotrivă, Dumnezeu este cel care stabilește criteriile morale.

Astfel, în conformitate cu anumite teorii, morala este inclusă în religie, de vreme ce a fi moral înseamnă a face ceea ce voiește Dumnezeu. Însă au mai fost propuse și alte moduri de includere

a moralei în religie. Unul deosebit de cunoscut a fost expus într-o mult discutată conferință a lui R.B. Braithwaite. El scrie:

> Eu afirm, așadar, că scopul primar al aserțiunilor religioase este acela de a enunța fidelitatea față de un set de principii morale... În ce mă privește, o aserțiune religioasă reprezintă afirmarea intenției de a duce la îndeplinire o anumită politică comportamentală, care poate fi subsumată unui principiu suficient de general pentru a fi de natură morală, asociată cu introducerea implicită sau explicită, însă nu asertorică, a anumitor narațiuni (cf. p.102)... O credință morală constă din intenția de a te comporta într-un anumit fel și din apelul la anumite narațiuni asociate în mintea credinciosului cu această intenție.[6]

### *(3) Morala opusă religiei*

Toate concepțiile de mai sus susțin în comun că nu există un dezacord real între punctul de vedere moral și cel religios. Unii oameni cred însă că această idee este greșită. Pentru a ilustra acest mod de a gîndi pot fi amintiți atît filozofi cît și teologi.

Filozofii s-au opus adeseori religiei invocînd motive de ordin moral. Un exemplu în acest sens este James Rachels. El spune că credința în Dumnezeu presupune o disponibilitate integrală și neîngrădită de a te supune poruncilor lui Dumnezeu și că o astfel de disponibilitate nu poate fi proprie unui agent moral, de vreme ce „a fi agent moral înseamnă a fi un agent autonom sau care se autocontrolează ... Omul virtuos este identificat din acest motiv cu omul integru, adică cu omul care acționează în conformitate cu preceptele pe care le poate aproba în chip conștient, rațional, în adîncul inimii sale."[7] Din acest motiv Rachels susține că se poate dovedi inexistența lui Dumnezeu. Iată modul său de argumentare:

1. Dacă o ființă oarecare este Dumnezeu, ea trebuie să fie un obiect adecvat de adorare.

2. Nici o ființă nu poate fi obiect adecvat de adorare, din moment ce adorarea reclamă abandonarea propriului rol de agent moral autonom.

3. De aceea nu poate exista nici o ființă care să fie Dumnezeu.

Alți filozofi au găsit însă alte argumente în favoarea ideii că morala este opusă religiei. Unii au spus că oamenii religioși nu ar putea fi buni cetățeni.[8] Alții au subliniat că mult rău s-a produs exclusiv datorită oamenilor religioși și credințelor acestora. Ne gîndim aici la faimoasa remarcă a lui Lucretius (99/94-55/51 *a. Chr.*): *Tantum religio potuit suadere malorum* — „Astfel de fapte rele a putut provoca religia."[9] Un sentiment similar poate fi găsit în scrierile lui Bertrand Russell. „Religia", spune Russell, „îi împiedică pe copiii noștri să primească o educație rațională; religia ne împiedică să înlăturăm cauzele fundamentale ale războiului; religia ne împiedică să propovăduim etica cooperării științifice în locul doctrinelor vechi și înspăimîntătoare despre păcat și pedeapsă. S-ar putea ca omenirea să se găsească în pragul unei vîrste de aur, însă în acest caz va trebui să ucidă întîi de toate balaurul care păzește ușa, iar acest balaur este religia."[10]

După cum arătam mai sus, și teologii au argumentat în favoarea unei distincții între morală și religie. Îl amintim, spre exemplu, pe danezul Kierkegaard (1813–1855). În *Angoasă și cutremur* el se oprește asupra relatării biblice în care Dumnezeu îi spune lui Avraam să-l sacrifice pe Isaac (Geneză 22). El spune că Avraam era obligat să facă ce îi poruncise Dumnezeu. „Aici", adaugă el, „nu poate fi vorba de etică în sens de morală... În limbaj obișnuit ispita este ceva ce încearcă să-l împiedice pe om să-și facă datoria, însă în acest caz tocmai etica încearcă să-l împiedice să împlinească voia lui Dumnezeu. Însă în situația aceasta ce este datoria? Datoria este pur și simplu expresia voinței lui Dumnezeu."[11] În acest context Kierkegaard vorbește despre „suspendarea teleologică a eticului", o idee care poate fi întîlnită și în opera lui D.Z. Phillips, potrivit căruia credința religioasă oferă credincioșilor criteriile de valoare ale acțiunilor lor. „Conceptul religios al datoriei, scrie Phillips, nu poate fi înțeles dacă este tratat ca un concept moral. Atunci cînd vorbește despre împlinirea datoriei, credinciosul se referă la împlinirea voii lui Dumnezeu. Atunci cînd ia o hotărîre, pe credincios îl interesează ca ea să fie în concordanță cu voia lui Dumnezeu. Pentru creștin a-și face datoria *înseamnă* a împlini voia lui Dumnezeu. Nu este într-adevăr greu de văzut că în acest context « eticul » constituie un obstacol pentru « datorie »."[12]

## *Morala ca temei al credinței în Dumnezeu*

Să analizăm concepțiile menționate mai sus, oprindu-ne în primul rînd asupra afirmației că pornindu-se de la morală se poate ajunge la credința în Dumnezeu. Este justificată această afirmație?

În anumite privințe argumentul lui Kant este cît se poate de impresionant. Filozofii sînt în general de acord că „trebuie“ îl implică pe „poate“. Dacă spun cuiva că ar trebui să facă ceva, este cu siguranță adevărat că el și poate să facă aceasta. Ar fi, de pildă, lipsit de sens să spui unui paralitic „ar trebui să mergi pe jos la serviciu“. Iată de ce sîntem tentați să susținem că dacă *summum bonum* trebuie să fie împlinit, el și poate fi împlinit. Din moment ce el nu poate fi realizat de agenți umani, ne putem simți înclinați să spunem că viața morală este absurdă dacă nu există Dumnezeu.

Este evident însă că argumentul lui Kant e greșit. Chiar dacă admitem că *summum bonum* trebuie realizat, că poate fi realizat și că omul nu poate asigura realizarea sa, tot nu reiese de aici că doar Dumnezeu îl poate realiza. De ce nu ar putea fi realizat *summum bonum* de ceva mai puternic decît omul și mai puțin puternic decît Dumnezeu? De ce nu ar putea face aceasta unul dintre îngerii mai importanți? De ce nu un panteon de îngeri? De ce nu un panteon de îngeri foarte inteligenți și cu o minte kantiană?

O a doua dificultate a argumentului lui Kant constă în faptul că el este contradictoriu. După părerea lui Kant *summum bonum* este posibil, de vreme ce omul este obligat să-l realizeze și el îl poate realiza. Însă argumentul folosit de Kant în favoarea lui Dumnezeu se bazează pe presupunerea că omul nu poate realiza el însuși *summum bonum*. Astfel Kant susține, pe de o parte, că omul poate realiza *summum bonum*, iar pe de alta, că nu poate.

Astfel argumentul moral folosit de Kant în favoarea existenței lui Dumnezeu nu este convingător. Ce se poate spune însă despre argumentele care susțin că legile morale implică un legiuitor moral și că sensul responsabilității și vinovăției morale implică existența unui Dumnezeu față de care sîntem răspunzători și față de care ne simțim vinovați?

Oricine își propune să dea un răspuns acestei întrebări trebuie să știe în primul rînd dacă există o lege morală pe baza căreia să se poată ajunge, prin argumentare, la un legiuitor divin. Și existența sau inexistența unei astfel de legi reprezintă o problemă majoră, care ne situează direct într-una din cele mai controversate zone ale filozofiei morale și care nu poate fi discutată în mod adecvat în această carte.[13] Însă putem aminti două dintre cele mai importante soluții date, arătînd și posibilele lor implicații.

Pentru început putem remarca, așadar, că unii filozofi cred în existența unei legi morale obiective, obligatorie pentru toți oamenii. Această lege poate fi exprimată în judecăți de valoare, adevărate independent de gîndurile sau atitudinile oricărei ființe umane. Oamenii pot ajunge să o cunoască și pot să i se supună sau să o încalce.

Alți filozofi sînt însă de părere că nu există o lege morală obiectivă. Din această perspectivă nu se poate vorbi despre judecăți de valoare adevărate independent de ceea ce cred sau simt oamenii. Dimpotrivă, se susține în continuare, judecățile morale au un caracter subiectiv. După părerea unor autori, ele sînt expresia unei emoții sau a unei decizii comportamentale. Alții afirmă că ele-ar fi rezultatul dorinței de a supraviețui.

După cum am mai spus, nu vom putea analiza aici corectitudinea sau incorectitudinea acestor puncte de vedere. Să presupunem însă că cineva îl susține pe primul. Rezultă cumva de aici că se poate infera pe bună dreptate existența lui Dumnezeu?

În acest context mi se pare că unii autori, cum ar fi, de pildă, Owen, deși nu realizează ceea ce s-ar putea numi o demonstrație perfect coerentă, au totuși un mod plauzibil de a argumenta. Ei se declară, firește, adepții primei concepții asupra legii morale. Ei spun că există o lege morală obiectivă. Dar mi se pare că ar fi ciudat, chiar dacă nu contradictoriu, să o accepți pe aceasta și să te oprești aici. Această idee este bine ilustrată de Trethowan. Scriind din perspectiva celui care acceptă o privire obiectivă asupra moralei, el spune: „Caracterul absolut al obligației morale, așa cum îl văd eu, este în așa mică măsură de la sine înțeles, încît dacă nu ar fi făcut inteligibil prin plasarea lui într-un context metafizic, în fond teist, aș fi foarte tentat să-l las pe seama antropologilor și psihologilor."[14] Argumentul acesta nu este lipsit de fisuri, însă

poate fi invocat de cel care crede în obiective și imperative. Mai mult chiar, dacă există deja rațiuni pentru a crede în Dumnezeu independent de considerații morale, se poate susține foarte bine că există rațiuni suplimentare pentru asocierea legii morale cu Dumnezeu. Căci despre Dumnezeu se spune în mod normal că este inteligent și că urmărește un scop. Celui care are motive să creadă în Dumnezeu i se oferă astfel modelul unui context în care să se poată vorbi despre un legiuitor non-uman.

Însă nu toți cei care au gîndit în termenii unei legi morale obiective au interpretat-o în sensul că ar trimite la un legiuitor moral și acum este momentul să arătăm că credința într-o lege morală obiectivă nu trebuie nici măcar să sugereze existența lui Dumnezeu. Owen pare să creadă că legea morală este analoagă cu legile formulate de ființele omenești. De aceea se referă la un legiuitor cînd vorbește despre ea. Însă alții au susținut că deși se pot face, cu siguranță, judecăți de valoare adevărate independent de gîndurile și sentimentele oamenilor, aceste judecăți își dobîndesc ultima semnificație în termenii dorințelor și necesităților omenești. În această accepțiune o judecată morală de genul „P ar trebui să facă X" înseamnă, în fond, ceva de genul „Dacă P nu dorește să piardă, atunci P ar trebui să facă X". Astfel, de exemplu, Peter Geach scrie: „Un răspuns evident relevant dat întrebării « Oare de ce să nu? » îl reprezintă apelul la ceva ce își dorește cel ce pune întrebarea și ce nu poate obține dacă acționează indecis. Eu susțin că doar un astfel de răspuns este relevant și rațional."[15] Și deși acest mod de a vedea admite că judecata morală poate fi perfect adevărată, deși reprezintă o teorie cît se poate de obiectivistă a judecății morale și deși este tot mereu asociat cu legea morală obiectivă, el nu poate afirma realitatea existenței lui Dumnezeu în mai mare măsură decît adevărul unei aserțiuni de tipul: „Dacă dorești să ajungi în oraș la ora trei, trebuie să prinzi trenul de ora două." S-ar putea spune că dacă există deja rațiuni pentru credința în Dumnezeu independent de considerații morale, atunci ne putem aștepta să existe o lege morală în sensul stabilit aici. S-ar putea susține, de exemplu, că dacă există un Dumnezeu inteligent și care își urmărește scopul, atunci ne putem aștepta ca el să ofere anumite criterii obiective, în raport cu care oamenii să poată decide dacă desfășurarea unor acțiuni pe care le au în vedere le va fi sau

nu de folos. Însă nu vedem nici un motiv deosebit pentru a susține că simpla existență a acestui criteriu ar face necesară existența lui Dumnezeu. S-ar putea argumenta, firește, că un astfel de criteriu nu ar putea exista dacă oamenii nu ar acționa în moduri individuale și previzibile. Și s-ar mai putea adăuga că însuși comportamentul lor de acest fel ar putea reprezenta premisa unui argument în favoarea existenței lui Dumnezeu. Însă un astfel de argument nu ar fi decît o versiune a argumentului teleologic, iar forța sa de convingere nu s-ar baza pe considerații rezultate exclusiv din noțiunea de lege morală.

Astfel s-ar putea spune că prima dintre concepțiile referitoare la legea morală presupune interpretări contradictorii. Însă nu se poate spune același lucru și despre cea de a doua. Pentru că, evident, dacă nu există o lege morală independentă, obiectivă, nu se poate construi, pe baza legii morale, un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu ca legiuitor moral. Iar dacă judecățile morale nu sînt decît expresii ale sentimentelor și hotărîrilor oamenilor, este greu de văzut felul în care ar putea fi folosite în cadrul unui argument care susține existența lui Dumnezeu. În orice caz nu în cadrul unui argument bazat pe legea morală.

## *Face parte morala din religie?*

Ne vom opri acum asupra afirmației că morala ar fi inclusă în religie, fie datorită faptului că Dumnezeu voiește întotdeauna ceea ce este moralmente obligatoriu, fie pentru că sensul expresiei „acțiune moralmente obligatorie“ este cel de „acțiune voită de Dumnezeu“.

Prima alternativă presupune, evident, o serie de lucruri. Pentru început ea presupune acțiuni moralmente obligatorii pe care le voiește Dumnezeu. Unii oameni le vor contesta existența, dar să presupunem că se acceptă această premisă. În acest caz ideea că acțiunile moralmente obligatorii sînt întotdeauna voite de Dumnezeu depinde de adevărul a două aserțiuni. Prima este că există un Dumnezeu despre care se poate spune că voiește anumite lucruri, despre care se poate spune că voiește acțiuni moralmente obligatorii și a cărui voință poate fi cunoscută. Cea de a

doua este că Dumnezeu voiește întotdeauna acțiuni moralmente obligatorii.

Este însă justificată acceptarea acestor aserțiuni ? Mi-e teamă din nou că am dat de o problemă care nu poate fi abordată aici, deoarece dă naștere unei întregi armate de alte probleme, multe dintre ele putînd face obiectul unui volum aparte. Un lucru mi se pare însă cît se poate de limpede. Majoritatea celor care cred în Dumnezeu cred că voia lui este absolut perfectă, în sensul că este orientată întotdeauna spre realizarea a ceea ce este bine. Dacă credința în Dumnezeu este rezonabilă și dacă este rezonabil să se creadă aceasta despre el, atunci este rezonabil să se creadă că Dumnezeu voiește întotdeauna acțiuni moralmente obligatorii. Pentru că dacă există astfel de acțiuni, ele sînt orientate prin definiție spre realizarea a ceea ce este bine. Și dacă voia lui Dumnezeu este orientată întotdeauna spre realizarea binelui, atunci el va voi întotdeauna astfel de acțiuni. Dacă se acceptă acest punct de vedere, se poate adăuga că nu este în nici un caz absurdă includerea moralei în religie. Pentru că, după părerea multor oameni, rostul religiei îl reprezintă împlinirea voiei lui Dumnezeu. În cazul acesta, dacă Dumnezeu voiește întotdeauna ceea ce este moralmente obligatoriu, atunci prin simpla împlinire a ceea ce este moralmente obligatoriu se împlinește voia lui Dumnezeu.

Pe baza unei idei oarecum standard despre Dumnezeu și a convingerii că există un Dumnezeu care să îi corespundă, s-ar putea susține, așadar, pe drept cuvînt că cel puțin într-un sens morala este inclusă în religie. Ce se poate spune însă despre ideea că voia lui Dumnezeu hotărăște ceea ce este moralmente obligatoriu ? Numeroși filozofi o vor considera total inacceptabilă dintr-o serie întreagă de motive. Cel mai des invocate sînt următoarele două : (1) ideea este inacceptabilă din punct de vedere moral, deoarece presupune că dacă Dumnezeu voiește o acțiune moralmente dubioasă, acțiunea va deveni astfel moralmente obligatorie ; (2) această idee presupune că de vreme ce Dumnezeu voiește o anumită acțiune, acțiunea respectivă este moralmente obligatorie. Însă din „P voiește X" nu se poate infera niciodată că „X este moralmente obligatoriu".

Cît de consistente sînt aceste obiecții ? Foarte multe depind aici de atitudinea pe care o adoptăm față de anume judecăți morale.

Prezentînd în capitolul 3 problema răului, am arătat în legătură cu D.Z. Phillips și Richard Swinburne cum pot ajunge doi oameni să nu se mai înțeleagă deloc în legătură cu anumite probleme morale. Am mai observat că este greu de imaginat cum s-ar putea depăși acest impas. Deci, în contextul actual al discuției, unii vor spune că dacă se știe că Dumnezeu a voit X, s-ar putea afirma, în funcție de ce a fost X, pur și simplu că X este totalmente și categoric inacceptabil din punct de vedere moral. Acești oameni ar susține de aceea că punctul (1) de mai sus reprezintă o concluzie legitimă, care exclude ideea că voia lui Dumnezeu poate reprezenta un factor decisiv pentru precizarea a ceea ce este și nu este moralmente obligatoriu. Și nu știu realmente cum s-ar putea contrazice acest punct de vedere. Dacă cineva afirmă, de pildă, că îmi este categoric interzis să omor oameni inocenți și dacă adaugă că acest lucru este valabil chiar dacă Dumnezeu voiește ca eu să omor oameni inocenți, atunci persoana respectivă adoptă evident o poziție morală fundamentală, care poate anula cu ușurință orice argument invocat împotriva ei.

Însă aceasta nu înseamnă că (1) trebuie neapărat respins. Pentru că s-ar putea răspunde că acceparea voiei lui Dumnezeu ca ultim criteriu moral reprezintă ea însăși o acțiune morală fundamentală. Și dacă este greu de imaginat cum s-ar putea argumenta împotriva persoanei menționate la sfîrșitul ultimului paragraf, la fel de greu de imaginat este cum s-ar putea argumenta împotriva acestui punct de vedere. Să presupunem că cineva susține că trebuie să facem întotdeauna ce voiește Dumnezeu. Am putea răspunde că nu există Dumnezeu și de aceea nu există nici un fel de obligație de a face ceea ce voiește el. Sau am putea spune că nu există nici un mod de a afla ce voiește el. Însă dacă nu putem proba aceste afirmații, mi se pare că nu mai sînt prea multe de spus în această privință. Putem discuta în contradictoriu cu oponentul nostru, confruntîndu-l cu posibilitatea ca Dumnezeu să voiască mai multe acțiuni, arătîndu-i și din ce motive susținem că aceste acțiuni sînt imorale. Însă dacă premisa fundamentală a oponentului este că sîntem moralmente obligați să facem ceea ce voiește Dumnezeu, nu văd cum am putea avansa în direcția dorită. Și aceasta nu înseamnă doar că e foarte puțin probabil să schimbăm modul de a gîndi al oponentului nostru. Aceasta înseamnă că nu-l

vom putea convinge că greșește. Pentru că încercînd să-i combatem părerile va trebui să adoptăm în ultimă instanță poziții morale, care sînt ele însele la fel de fundamentale și nedemonstrabile ca ale sale. Cel care spune că voia lui Dumnezeu reprezintă criteriul fundamental pentru determinarea caracterului moral al unei acțiuni enunță o premisă fundamentală a modului său de a gîndi. Și contestîndu-i modul de a gîndi nu putem face altceva decît să asertăm propria noastră premisă fundamentală. Privită din acest punct de vedere, poziția noastră nu trebuie să fie mai demonstrabil corectă decît a sa.

Eu aș spune că (1) este acceptabil sau nu în funcție de opiniile noastre morale fundamentale și de măsura în care se poate afirma existența unui Dumnezeu a cărui voință să poată fi cunoscută. Ce se poate spune însă despre (2)?

Oricine este familiarizat cu filozofia morală a secolului al XX-lea va sesiza imediat existența unei justificări curente a lui (2), la care recurg adeseori unii filozofi. Potrivit unora dintre ei, există o diferență între enunțuri factuale (cum ar fi „Dumnezeu voiește X") și enunțuri valorice (cum ar fi „Eu ar trebui să fac X"). Acești autori mai adaugă că enunțurile valorice nu pot fi derivate din cele factuale. Ei susțin, în consecință, că din simplul fapt că Dumnezeu voiește ceva nu rezultă în nici un caz nimic despre ceea ce ar trebui făcut.

Dar chiar și în cazul în care acești autori ar avea dreptate, se poate afirma că voia lui Dumnezeu este în măsură să determine ce este moralmente obligatoriu. Motivul pentru care spun aceasta ne trimite la cele arătate înainte despre (1). Fiindcă deși este evident incorect ca din propoziția

Dumnezeu voiește ca P să facă X

să rezulte

P trebuie să facă X,

cel care afirmă că voia lui Dumnezeu poate determina ce este moralmente obligatoriu ar putea să nu folosească acest raționament. El ar putea spune că

(a) Dumnezeu voieşte ca P să facă X.
(b) Sîntem obligaţi să facem ceea ce voieşte Dumnezeu.
(c) De aceea P trebuie să facă X.

După cîte îmi dau seama, acesta este un argument perfect valabil. Dacă ar fi folosit în legătură cu o persoană sau o acţiune anume, el ar putea fi respins, contestîndu-se existenţa unui Dumnezeu a cărui voinţă să poată fi cunoscută. Iar dacă s-ar putea demonstra corectitudinea raţionamentului, atunci s-ar anula a doua obiecţie. Dar dacă nu se poate face această demonstraţie, va trebui să se spună că (b) este fals. Însă, aşa cum am mai spus, acest lucru nu e uşor de făcut. De aceea cred că (2) reprezintă o poziţie rezonabilă. Aşadar, presupunînd că există un Dumnezeu a cărui voinţă să poată fi cunoscută, cred că (2) reprezintă un punct de vedere acceptabil.

S-ar părea, aşadar, că se pot aduce o serie de argumente în sprijinul ideii că morala este inclusă în religie. Probabil însă că nu în favoarea tuturor versiunilor acestui argument. Ceva mai devreme am menţionat poziţia lui R.B. Braithwaite, potrivit căreia morala este inclusă în religie într-un mod foarte specific. Dar este oare plauzibilă opinia sa?

În sprijinul lui Braithwaite s-ar putea spune că există, cu siguranţă, o strînsă legătură între ceea ce numim în mod normal o „credinţă morală" şi credinţele care ni se par incontestabil religioase. Noul Testament, de pildă, insistă asupra valorii anumitor moduri de comportament, despre care mulţi oameni nereligioşi afirmă că sînt obligatorii din punct de vedere moral. Braithwaite vorbeşte despre credinţa religioasă în termenii disponibilităţii de a acţiona şi aici se poate spune că are dreptate. Este fără îndoială adevărat că oamenii religioşi îşi însuşesc anumite moduri de comportament.

Însă Braithwaite pare să vadă în credinţa religioasă mai ales o problemă de imperativ comportamental şi aceasta este una dintre dificultăţile majore pe care le comportă teza sa. După cum am văzut, el asociază credinţei religioase luarea în consideraţie a anumitor „naraţiuni", pe care le numeşte „propoziţii empirice evidente" (adică propoziţii al căror adevăr poate fi verificat în principiu cu ajutorul unor experienţe senzoriale). Şi astfel de naraţiuni

includ enunțuri de tipul „Dumnezeu există", „Omul este îndreptat prin răscumpărarea dobîndită în Isus Cristos", „Creștinii îndeplinesc voia lui Dumnezeu" și „în Treime sînt trei persoane".[16] Însă în concepția lui Braithwaite oamenii religioși nu sînt obligați să creadă în aceste narațiuni. „Ceea ce numesc eu o *narațiune*, explică el, apare la Matthew Arnold ca *parabolă* și *basm*. Alți termeni care ar mai putea fi folosiți sînt *alegorie*, *fabulă*, *poveste, mit*... Cred că nimeni nu profesează creștinismul dacă nu își propune să trăiască în conformitate cu principiile morale creștine și nu își asociază această intenție cu conținutul narațiunilor creștine; însă nu trebuie să se creadă că propozițiile empirice cuprinse în narațiuni corespund unor fapte empirice."[17] Și totuși, atunci cînd își exprimă atașamentul față de anumite structuri comportamentale, mulți oameni religioși afirmă că ei cred într-o anumită realitate factuală. Creștinul, de pildă, nu crede doar că trebuie să acționeze în conformitate cu principiile morale creștine, ci și că există Dumnezeu.

Firește că problema factualității religioase trebuie abordată cu precauție. Cînd ne gîndim la o realitate factuală avem în minte în mod normal un aranjament de obiecte în universul fizic și, cu siguranță, nu se poate spune că oamenii religioși cred doar într-o realitate factuală de acest fel. Ce se poate spune, de pildă, despre propoziții cum ar fi „Există Dumnezeu" sau „Henry se găsește înt-o stare de înduhovnicire" ? Probabil că starea de înduhovnicire a lui Henry nu este deplin accesibilă unei investigații efectuate din exterior. S-ar putea spune că ea se dezvăluie prin comportamentul lui Henry; însă „Henry se găsește într-o stare de înduhovnicire" pare să se situeze pe un alt nivel decît „Henry se găsește într-o stare de tensiune". Și deși propoziția „Există un Dumnezeu" pare să fie înrudită cu „Există un președinte", ea este în același timp foarte diferită. Președinții pot fi localizați în spațiu, însă în mod obișnuit nu ne gîndim la Dumnezeu în felul acesta. Creștinii ar putea spune că Dumnezeu este pretutindeni, însă în mod normal vor refuza ideea că este în buzunar, la fel ca și banii.

Astfel noțiunea de factualitate religioasă este deconcertantă. Dar în același timp ni se pare evident că majoritatea oamenilor religioși consideră că enunțurile religioase sînt într-un anumit sens factuale. Și minimum care se poate spune este că intenția unor

propoziții de tipul „Există Dumnezeu" depășește cel mai adesea atașamentul față de niște scheme de comportament. În caz contrar ar fi greu de explicat dezacordurile în probleme religioase. De pildă, cei care își afirmă credința în Dumnezeu consideră în mod normal că se găsesc în contradicție față de cei care afirmă că nu există Dumnezeu. S-ar putea ca formularea unei contradicții de tipul celei de mai sus să fie greu de realizat, însă ea este cu siguranță relevantă. Dar în termenii modului de a gîndi al lui Braithwaite nici măcar nu se poate pune problema unei astfel de articulări. Chiar dacă acceptăm ce spune el despre „narațiuni", modul său de a gîndi pare să ignore faptul că enunțurile religioase nu sînt cel mai adesea simple enunțuri referitoare la comportamentul oamenilor. În *Cuvinte și imagini*[18] E.L. Mascall relatează povestea unui francez care a mers la o conferință și a întrebat dacă ceea ce tocmai ascultase reprezintă o religie în care nu mai există obligativitatea de a crede în Dumnezeu. Conferențiarul a replicat că așa este. *Religion sans Dieu**, a răspuns la rîndul său ascultătorul. *Mon Dieu, quelle religion!*** Mascall crede că ideile lui Braithwaite ar putea provoca o foarte îndreptățită reacție similară; și, deși există, fără îndoială, religii care nu mărturisesc în nici un fel ceea ce s-ar putea numi credința în Dumnezeu, cu siguranță că observația sa este îndreptățită.

## *Se opune morala religiei?*

Pînă acum am prezentat argumente atît în favoarea cît și împotriva diferitelor versiuni ale tezei că morala este inclusă în religie. Nu ne mai rămîne decît să ne referim la ideea că morala este opusă religiei. Amintind mai înainte cîteva dintre formele în care a circulat această idee, am început prin a ne referi la concepția lui James Rachels, potrivit căreia (a) existența lui Dumnezeu poate fi contestată din motive morale și (b) cel care crede în Dumnezeu nu poate fi un agent moral autonom. Să revenim, așadar, pentru început la poziția lui Rachels.

---

* Religie fără Dumnezeu (în limba franceză în original). (*N. t.*)

** Doamne Dumnezeule, ce religie! (în limba franceză în original). (*N. t.*)

Primul lucru care ar trebui spus în această privință este că, privită ca o contestare a existenței lui Dumnezeu, ea este, fără îndoială, extrem de vulnerabilă. Pentru că Rachels pare să creadă că dacă există o ființă vrednică de adorație, atunci nu pot exista agenți morali autonomi. Însă această aserțiune este ușor de contrazis. Căci este cu siguranță posibil să existe o ființă vrednică de adorație care să nu facă nimic pentru a influența pe oamenii care doresc să rămînă agenți morali autonomi. De asemenea este posibil ca o ființă vrednică de adorație să pretindă oamenilor să acționeze întotdeauna ca niște agenți morali autonomi. Acest aspect este bine evidențiat de un raționament formulat împotriva lui Rachels de Philip L. Quinn în cartea sa *Porunci divine și exigențe morale.* După cum remarcă el:

> Un agent moral autonom poate admite existența lui Dumnezeu dacă este gata să conteste faptul că o poruncă despre care se afirmă că ar fi dumnezeiască, dar care nu concordă cu judecățile sale morale, izvorîte din adîncul inimii sale, reprezintă realmente o poruncă dumnezeiască. El poate rezolva presupusul conflict de roluri admițînd că poruncile dumnezeiești autentice trebuie să fie respectate necondiționat, însă afirmînd, de asemenea, că nici un imperativ pe care nu-l poate accepta din motive morale nu reprezintă o poruncă divină autentică. Căci propozițiile care urmează sînt logic compatibile:
> (20) Dumnezeu există.
> (21) Dumnezeu poruncește uneori agenților morali să facă anumite lucruri.
> (22) Dumnezeu nu poruncește niciodată ceva ce ar fi dezaprobat, pe baza unei reflecții anterioare, de un agent moral uman autonom și bine informat.[19]

Și totuși, nu se poate afirma oare că dacă o ființă este vrednică de adorație, atunci cel care adoră este obligat să facă ceea ce voiește ființa respectivă? Și nu înseamnă oare aceasta că atitudinea de adorare nu este compatibilă cu calitatea de agent moral autonom? Rachels presupune, evident, că răspunsul nu poate fi decît afirmativ. Însă lucrurile nu se prezintă în nici un caz în acest fel. Pentru că cel care adoră poate susține pe drept cuvînt că ceea ce adoră el este o ființă care dorește întotdeauna ca el să se comporte ca agent moral autonom. Și firește că dacă adoratorul ar spune așa ceva, raționamentul lui Rachels și-ar pierde imediat întreaga consistență.

Pentru că pornește de la premisa că vrednică de adorație nu poate fi decît o ființă a cărei voie nu pretinde din partea unei alte persoane să înceteze a mai fi agent moral autonom.

Însă aceasta nu înseamnă că morala nu este opusă niciodată religiei. Și totuși, cît de întemeiată este teza că ele ar fi opuse? Există posibilitatea de a demonstra că nu este întemeiată.

În primul rînd datorită faptului că termenul „morală" se referă adeseori la realități diferite. O realitate pe care o persoană o consideră a fi morală poate fi contestată de alta pe motiv că ar fi imorală sau de-a dreptul trivială. Și adeseori pare imposibil de susținut că vreunul dintre cei doi angajați în această dispută ar avea dreptate în sens obiectiv. Enunțurile cu caracter general referitoare la ceea ce este moral ar trebui privite cu suspiciune, deoarece limitele care separă moralul de non-moral pot fi extrem de neclare. Și din acest motiv ar trebui să privim cu neîncredere enunțurile cuprinzătoare, cu caracter foarte general, potrivit cărora religia și morala s-ar opune în mod necesar una alteia.

Un al doilea motiv pentru respingerea acestui enunț se întemeiază pe o observație similară referitoare la termenul „religie". Dacă spun că religia și morala se opun una alteia, presupun că există ceva suficient de ușor de identificat numit „religie". Însă această presupunere este într-adevăr extrem de îndoielnică. În romanul lui Henry Fielding *Tom Jones*, Mr. Thwackum afirmă: „Cînd vorbesc de religie, mă gîndesc la religia creștină; și nu doar la religia creștină, ci la religia protestantă; și nu doar la religia protestantă ci la Biserica Anglicană." Însă doar puțini filozofi și teologi ar fi dispuși să accepte această definiție, deoarece ea pare să fie prea exclusivistă. Mulți autori sînt, de fapt, gata să susțină chiar că „religia" nici nu poate fi definită. „Ceea ce este inclus sau nu în termenul de religie, spune Ninian Smart, este într-o oarecare măsură o problemă de convenție."[20] În felul acesta Smart este de acord cu ceea ce scrie despre „Religie" William P. Alston în *Enciclopedia Filozofiei*[21] . Alston enumeră diferite încercări de definire a „religiei" și ajunge la concluzia că nici una dintre ele nu stabilește condițiile necesare și suficiente care să definească religia. De aici concluzia că nu se poate face mai mult decît să se enumere diferitele caracteristici ale religiei.

> Dacă este prezent în suficientă măsură un număr îndestulător de astfel de caracteristici, ne aflăm în fața unei religii. S-ar părea că în raport cu folosirea concretă a termenului „religie“ acesta este maximul de precizie care poate fi atins. Dacă am încerca să spunem ceva de genul „Pentru ca să existe o religie trebuie să existe primele două plus alte trei”, sau „Pentru ca să existe o religie trebuie să fie prezente toate aceste patru caracteristici“, am introduce un grad de precizie care nu este propriu conceptului concret de religie folosit în prezent... Cel mai bun mod de explicare a conceptului de religie îl reprezintă elaborarea în detaliu a trăsăturilor relevante ale unei religii de o claritate ideală, iar apoi indicarea situațiilor în care pot să apară cazuri mai puțin clare decît acesta, fără a spera ca în final să se găsească o linie de demarcație clară între religie și non-religie.

Aceste reflecții duc la concluzia că este greșit să se spună că religia și morala sînt în mod necesar opuse una față de cealaltă. Iar aceasta înseamnă că putem pune sub semnul îndoielii afirmații de tipul celei a lui Russell, amintită anterior. Este foarte posibil ca multe lucruri după părerea lui dăunătoare să fi fost realmente făcute de unii oameni în numele religiei. Însă mulți oameni religioși sînt gata să recunoască această realitate, formulînd obiecții la adresa exact acelorași lucruri pe care le critică și Russell. Ei vor afirma, de fapt, că multe dintre valorile fundamentale promovate de Russell reprezintă o parte esențială a aspirației religioase. Astfel, pentru a ne întoarce la observațiile precise ale lui Russell, menționate anterior, există, de pildă, creștini care militează cu hotărîre în favoarea unei educații pluraliste și deschise, în favoarea pacifismului și a cooperării științifice. Și toate acestea din rațiuni teologice.

Ar mai trebui adăugat însă că există evident oameni religioși ale căror credințe religioase conțin judecăți morale radical diferite de cele adoptate de majoritatea moraliștilor. Și uneori conflictul care rezultă de aici este aproape imposibil de soluționat. Amintim în acest sens conflictul dintre moraliștii seculari și acei teologi care au opinii radicale în legătură cu o serie de probleme, cum ar fi divorțul, deoarece cred că au acces la cuvinte de inspirație dumnezeiască ale lui Cristos. Acești moraliști seculari și acești teologi par să aibă în mare măsură temeiuri comune pentru stabilirea criteriilor diferitelor judecăți morale de valoare, însă este evident că pe termen lung nu se mai înțeleg absolut deloc, deoarece un

grup crede că învățătura morală sănătoasă a fost revelată în chip absolut de Dumnezeu, în timp ce celălalt nu crede aceasta. Și pînă ce nu vor ajunge la un acord asupra unor probleme cum este cea a revelației, nu pare să se întrevadă nici o posibilitate de a soluționa neînțelegerile lor.

Firește că o astfel de situație ne poate face să ne întrebăm dacă religia nu reclamă totuși un mod de a privi lucrurile radical diferit de cel specific moralei. Însă aceasta nu este o întrebare căreia să i se poată răspunde în termeni generali și mă îndoiesc în același timp că sensul ei este suficient de clar. După cum ar trebui să rezulte din diversitatea de opinii la care ne-am referit în acest capitol, cel preocupat de relația dintre morală și religie va trebui să fie extrem de precaut și să țină seama de diferitele sensuri ale moralei și religiei.

# 11. Minunea*

Un cuvînt care se strecoară frecvent în vocabularul activ al oamenilor religioși este „minunea". Mulți vor spune că minunile au loc în prezent sau au avut loc în trecut. Se mai spune uneori că dovedesc diferite lucruri, în mod special existența lui Dumnezeu, adevărul unei religii anume sau al învățăturii anumitor lideri religioși. Tema minunii a prilejuit discuții filozofice intense și din acest motiv ni se pare indicat să spunem aici ceva despre ea.

## *Ce este o minune?*

Probabil că prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem de la bun început este legată de natura minunilor. La ce ne referim cînd vorbim de minuni? De fapt răspunsul nu este în nici un caz de la sine înțeles, deoarece la cei care vorbesc despre minuni se pot întîlni sensuri diferite ale termenului.

Un punct de vedere răspîndit asupra minunilor consideră că ele sînt fisuri în ordinea naturală a evenimentelor din lumea materială. Aceste fisuri sînt interpretate uneori ca încălcări ale legilor naturale și adeseori se spune că aceste fisuri sau încălcări sînt realizate de Dumnezeu sau de o ființă extrem de puternică, a cărei acțiune poate modifica cursul normal al existenței naturale. O definiție clară a minunii, dată în acești termeni, provine de la

---

*Preferăm forma substantivală de „minune" celei de „miracol", întrucît este mai des folosită în limbajul religios, „miracolul" fiind mai mult de domeniul secularului. În ce privește formele adjectivale „minunat" — „miraculos", ele sînt echivalente, cu restricția că „minunat" tinde uneori să capete conotații de superlativ, care se îndepărtează de tema în discuție. (*N. t.*)

David Hume, care a scris despre minuni în capitolul 10 al lucrării sale *Cercetare asupra intelectului omenesc*. „O minune", spune Hume „poate fi definită cu acuratețe *ca o încălcare a unei legi a naturii printr-un act volitiv al divinității sau prin interpunerea unui agent invizibil oarecare.*"[1] Un sens înrudit al „minunii" poate fi găsit la Aquinas. „Despre acele lucruri se poate spune în mod adecvat că sînt minunate", spune el în *Summa contra gentiles*, „care sînt săvîrșite de puterea dumnezeiască dincolo de ordinea pe care o urmează în general lucrurile."[2] În acest context Aquinas face o distincție între numeroase feluri de minuni. Primul se referă „la acele evenimente în care Dumnezeu face ceva ce natura nu ar putea face niciodată"[3]. Unul dintre exemplele citate de Aquinas este întoarcerea soarelui din cursul său. În al doilea rînd, el se referă „la evenimente pe parcursul cărora Dumnezeu face ceva ce poate face și natura, însă nu în situația dată". Pentru a exemplifica la ce se gîndește, Aquinas citează cazul cuiva care merge după ce a fost lovit de paralizie. În final el definește minunea ca fiind ceea ce „se întîmplă cînd Dumnezeu săvîrșește ceva ce este făcut în mod obișnuit de natură, însă fără ca în acest caz să opereze principiile naturii". În acest context Aquinas se referă la un om vindecat cu ajutorul puterii dumnezeiești de o febră care ar fi putut fi vindecată și pe cale naturală.[4]

Iată, așadar, un sens suficient de categoric al minunilor, înțelese ca evenimente care nu pot fi explicate în termeni inteligibili pentru omul de știință sau pentru cel care observă procesele regulate din natură. Însă termenul a mai fost definit și în moduri mai puțin categorice. De pildă, în traducerile englezești ale Bibliei „minunea" se folosește uneori cu referire la un eveniment despre care autorul crede că este semnificativ sau că mai are un sens pe lîngă cel imediat accesibil. „Biblia", după cum remarcă R.H. Fuller, „nu vede în nici un caz în natură un sistem închis de legi. De fapt, însuși termenul « natură » nu este biblic ... Sensul biblic al minunilor contrazice opinia curentă potrivit căreia minunea este un eveniment contrar legilor naturii sau lucrurilor ce se cunosc din natură."[5] Se poate găsi un sens și mai atenuat al „minunii", atunci cînd aceasta este înțeleasă doar ca „o coincidență extraordinară de natură benefică". Acest sens poate fi găsit într-un binecunoscut

articol al lui R.F. Holland. El își începe articolul cu următoarea relatare:

> Un copil aflat într-o mașină cu pedale se îndreaptă spre o traversare de cale ferată de lîngă casa lui, iar o roată a mașinuței se înțepenește în șina de cale ferată. Tocmai atunci trebuie să treacă un tren accelerat care are semnal de liberă trecere, iar o curbă a căii ferate nu-i dă conductorului posibilitatea să oprească trenul la timp, pentru a putea evita orice obstacol pe care l-ar întîlni la trecerea de cale ferată. Venind din casă să își caute copilul, mama îl vede pe trecere și aude trenul apropiindu-se. Ea aleargă strigînd și dînd din brațe. Băiețelul continuă să șadă în mașină, privind în jos și străduindu-se să se elibereze apăsînd pe pedale. Frînele trenului acționează și el se oprește la cîțiva pași de copil. Mama mulțumește lui Dumnezeu pentru această minune; ea nu încetează să creadă că este vorba de o minune, chiar și atunci cînd află că modul în care au ajuns să fie acționate frînele trenului n-a avut nimic miraculos în el. Conductorul leșinase dintr-un motiv care nu avea nici o legătură cu prezența copilului pe linie, iar frînele se blocau automat în momentul în care mîna sa înceta să exercite presiune asupra manivelei de control. El leșinase tocmai în această după-amiază deoarece îi crescuse tensiunea în urma unui prînz extrem de încărcat în timpul căruia se certase cu un coleg, iar modificarea tensiunii dusese la dizlocarea unui cheag de sînge care începuse să circule. El își pierduse cunoștința tocmai în acel moment al după-amiezii respective, deoarece atunci ajunsese la creier cheagul din sistemul său circulator.[6]

Comentînd această povestire, Holland observă că din punct de vedere religios s-ar putea spune că este miraculoasă. În anumite circumstanțe, spune el, „o coincidență poate fi interpretată religios ca semn, fiind numită minune". Dar, adaugă Holland, „ea poate fi interpretată ca semn al intervenției divine în ordinea naturală numai pe baza unei confuzii"[7].

Minunile au fost interpretate, așadar, în moduri diferite. Ce se poate spune însă despre ele la modul general? Sau, pentru a formula întrebarea într-o manieră mai evident filozofică: pornindu-se de la sensurile sus-menționate ale „minunii", este legitimă credința în minuni? Ne vom începe considerațiile asupra acestei probleme referindu-ne la sensul categoric al „minunii", pe care îl voi numi „minunea C". În această privință trebuie puse două

întrebări. Prima: sînt posibile minunile C? A doua: avem vreun motiv să credem că s-a produs vreuna pînă în prezent?

## *Posibilitatea minunilor C*

S-a afirmat că minunile C sînt categoric imposibile. Nu pentru că ar fi greu de imaginat cum se produc, ci mai curînd deoarece însăși noțiunea de minune C este contradictorie din punct de vedere logic. O schiță a acestui mod de a vedea lucrurile poate fi găsită în capitolul 10 în *Cercetarea asupra intelectului omenesc* a lui Hume. Aproape pe parcursul întregului capitol Hume caută să demonstreze, ca replică la o lucrare intitulată *Procesul martorilor învierii*[8], că nu trebuie să se dea crezare relatărilor referitoare la minuni C. Însă uneori parcă ar vrea să spună ceva mai mult. La un moment dat, de pildă, el se referă la relatarea unor minuni produse la mormîntul Abatelui Paris. „Și ce avem noi oare să opunem unei asemenea puzderii de martori, în afară de imposibilitatea absolută sau natura miraculoasă a evenimentelor pe care ei le relatează? Și, cu siguranță, chiar numai aceasta va fi privită de toți oamenii raționali drept o respingere suficientă."[9]

Însă poziția adoptată de Hume în această privință este cu siguranță extrem de îndoielnică, pentru că dacă putem avea motive întemeiate să credem că nici o minune C nu a avut loc efectiv, este cu siguranță logic posibil ca ea să aibă loc în viitor. Să presupunem că apelăm la spiritul nostru creator și ne imaginăm o poveste despre Gertrud. Ea suferă de un cancer incurabil. Toți medicii, cei mai buni, au afirmat că este condamnată la moarte. Cancerul a topit-o practic în întregime. Însă într-o bună zi se trezește perfect sănătoasă, iar toți doctorii sînt de acord că ea e pe deplin vindecată, că s-a întîmplat cu ea ceva ce, din punctul lor de vedere, nu s-ar fi putut întîmpla. Firește că din diferite motive am putea privi cu scepticism o eventuală relatare despre vindecarea miraculoasă a lui Gertrud. Însă din punct de vedere logic noțiunea unei astfel de vindecări nu este în nici un caz incoerentă. Enunțul „Gertrud se găsea în ultimul stadiu de cancer cînd s-a vindecat brusc" poate părea incredibil, însă diferă cu siguranță de „Cercul pătrat l-a lovit pe episcop și s-a căsătorit cu fata negustorului".

Observația lui Hume referitoare la categorica imposibilitate a minunilor C pare să neglijeze acest aspect.

Ea nu ține seama nici de faptul că nu sînt inimaginabile circumstanțe care, o dată existente, ar permite să se vorbească în mod legitim de o violare a unei legi a naturii.

Unii filozofi, influențați poate chiar de Hume însuși, se vor opune categoric acestei supoziții. Ea pare să afirme că este rațional să se vorbească despre legi ale naturii, însă numeroși autori au contestat această posibilitate. Aceștia susțin, de pildă, că doar în virtutea observării unor anumite serii de evenimente nu sîntem îndreptățiți să credem că trebuie să fie întotdeauna asociate. Noi ne așteptăm să le sesizăm împreună, însă nu există nici un fel de garanție că ele vor fi realmente împreună și de aceea nu există nici o garanție că am fi îndreptățiți să vorbim în termenii unor legi ale naturii.

Dar dacă vorbim despre ceea ce este sau nu este rațional să se creadă, modul acesta de argumentare mi se pare defectuos. Firește, s-ar putea ca ceea ne așteptăm să se întîmple să nu se întîmple. Poate nu este absurd să se sugereze că apa pusă deasupra flăcării se va transforma într-o bună zi în gheață în loc să fiarbă, și aceasta în ciuda a tot ceea ce s-a observat pînă acum. Însă nu am fi cu siguranță ființe raționale dacă am acționa pe baza unui astfel de principiu. În mod normal sîntem, de fapt, înclinați să spunem că semnul distinctiv al unui om rațional este că acționează tocmai invers. Un astfel de mod de a acționa pare să concorde cu rațiunea, ceea ce prezintă o importanță fundamentală în cercetarea științifică. Pentru o astfel de cercetare este fundamental principiul că evenimentele din natură se desfășoară în mod uniform. Același principiu prevede că dacă în anumite circumstanțe date evenimente de tipul A urmează cu regularitate după evenimente de tipul B, atunci se poate presupune că, în condiții mai mult sau mai puțin identice, alte evenimente de tipul A vor urma după evenimente de tipul B, în afară de cazul cînd apare o diferență relevantă care poate fi ea însăși înțeleasă în termenii unei legi explicative. Această constatare ne permite să afirmăm că nu există motive care să ne împiedice să vorbim în mod rațional despre legi ale naturii. A spune că există legi ale naturii înseamnă a spune că realitatea este inteligibilă în sensul că este previzibil comportamentul obiectelor

fizice. Comportamentul lucrurilor prezintă regularități care fac posibilă schițarea unor explicații și previziuni științifice. S-ar putea răspunde că în comportamentul multor lucruri apar neregularități extrem de mari. S-ar putea invoca exemplul fizicii cuantice, respectiv al mișcării aleatorii specifice particulelor elementare. Însă, după cît se pare, la nivel macroscopic sîntem îndreptățiți să vorbim în continuare despre legi. Se mai poate folosi apoi și limbajul statisticii și al probabilisticii. Putem spune că, atunci cînd ființele omenești suferă atacuri de cord grave, sîntem îndreptățiți să credem că ele vor muri. Putem spune că dacă fierbi un ou o jumătate de oră, te poți aștepta pe bună dreptate să obții un ou fiert tare.

Rezultă însă cumva de aici că nu am fi niciodată îndreptățiți să spunem că s-au produs vreodată încălcări ale legilor naturii? S-ar putea ca în primul moment să ne îndoim pe bună dreptate că ar fi fost încălcată vreodată o anumită lege a naturii, și, confruntați cu mărturii aparent bine întemeiate în favoarea încălcării unei astfel de legi, am putea încerca să explicăm fenomenele respective în așa fel încît să nu se mai încalce principiul inviolabilității legilor naturii. Astfel, dacă cineva susține că s-a produs o vindecare miraculoasă, am putea încerca să explicăm cele întîmplate cu ajutorul unei alte legi bine conturate. Iar dacă nu se cunoaște o astfel de lege, am putea pur și simplu refuza să acceptăm că a fost încălcată o lege a naturii, spunînd că cele întîmplate se conformează, de fapt, unei legi încă necunoscute. Însă nu este exclus ca acest mod de a gîndi să nu ducă atît la rezolvarea dificultăților cunoscute, cît la apariția altora noi. Să presupunem că se produce un eveniment și că este monitorizat cu metode strict științifice. Să presupunem că se observă o mișcare planetară uluitoare și că întregul proces este consemnat de cei mai reputați oameni de știință din lume. Dacă spunem acum că acest fenomen poate fi explicat în termenii unei legi oarecare a naturii, atunci evident că va trebui să arătăm că el reprezintă o exemplificare a unor fenomene consemnate anterior și că este inteligibil. Dar s-ar putea ca nimeni dintre cei care-l observă să nu poată spune că el reprezintă o exemplificare a unor fenomene consemnate anterior — cel puțin nu în sensul că se raportează la fenomene relatate și asimilate ca atare de oamenii de știință. Dacă dorim să negăm că a fost încălcată

în acest caz vreo lege a naturii, va trebui să ne revizuim teoriile referitoare la comportamentul planetelor. Necazul este că prețul plătit (cel intelectual, nu cel financiar) ar putea fi extrem de ridicat. S-ar putea să convenim, de exemplu, că în concordanță cu legi perfect naturale este mai mult decît plauzibil ca planetele să se deplaseze în modul observat cu acea ocazie. Iar o astfel de atitudine ar putea da peste cap numeroase teorii științifice. În astfel de circumstanțe ar fi probabil mai economic și mai rațional să se accepte că a fost încălcată o lege a naturii. Însă în acest caz rezultă că încălcarea legilor naturii poate fi acceptată rațional și că Hume greșește afirmînd că minunile C sînt absolut imposibile.

Pe de altă parte, această concluzie a lui Hume pare să nu concorde întru totul cu alte afirmații ale sale. După cum s-a văzut în capitolul 5, el neagă orice conexiune necesară între cauză și efect. În cazul acesta, cum poate fi așa de sigur că anumite fenomene despre care s-a vorbit, cum ar fi cele despre care se spune că s-ar fi petrecut la mormîntul Abatelui Paris, nu se pot întîmpla niciodată? Antony Flew presupune că, atunci cînd afirmă despre anumite minuni că sînt „imposibile", Hume vrea să spună că sînt imposibile din punct de vedere fizic și nu logic. Flew adaugă că „criteriul pe baza căruia imposibilitatea fizică contravine imposibilității logice constă pur și simplu în incompatibilitatea logică cu o lege a naturii în cel mai larg sens al cuvîntului"[10]. Însă în acest caz Hume spune fie că anumite fenomene nu au loc, fie că ceea ce se spune că ar fi avut loc se găsește în contradicție cu ceea ce noi numim lege a naturii. Însă prima eventualitate nu este echivalentă cu aserțiunea că anumite fenomene nu pot avea loc și este, în orice caz, extrem de dogmatică și nu are, cu siguranță, nici o relevanță în cadrul unei discuții filozofice despre minuni. Cea de a doua eventualitate ne-ar putea permite să răspundem că ceea ce este considerat a fi o lege a naturii de fapt nu este. Acest aspect este bine evidențiat de J.C. A. Gaskin:

> Să ne oprim asupra unui exemplu. Hume ar fi putut spune (fiind perfect îndreptățit) că din punct de vedere fizic, în conformitate cu cele mai corecte propoziții nomologice (propoziții cu ajutorul cărora sînt formulate presupuse legi ale naturii) este imposibil ca un om din Anglia să poată vorbi cu un om care se găsește în același timp în America. Dacă el ar fi afirmat aceasta în sensul că „nu se poate în-

tîmpla ca... ", atunci am putea replica foarte simplu că *s-a* întîmplat. Pe scurt, dacă folosim noțiunea de imposibilitate fizică, sensul maxim al acesteia este că în perimetrul experienței „noastre" asupra lumii acest fenomen nu s-a produs, nu ne dăm seama cum s-ar putea produce, și nici nu s-ar putea produce *dacă* legile naturii au în realitate forma și conținutul pe care li-l atribuim. Ce forță va mai avea în acest caz o astfel de imposibilitate invocată de un „drept-gînditor" atunci cînd i se vorbește despre o minune? O forță nu mai mare decît cea a argumentului original al lui Hume, potrivit căruia fenomenul contravine întregului nostru trecut și întregii noastre experiențe viitoare, pe care o presupunem invariabilă. Aceasta înseamnă că față de acest fenomen există rezerve serioase și rațional întemeiate, însă nu i se poate demonstra „absoluta imposibilitate", această expresie fiind folosită aici în sensul de *nu se poate produce*.[11]

Și, după cum remarcă Gaskin în continuare, Hume are și el o intuiție în această privință. Căci vorbind despre minuni, Hume observă la un moment dat: „Rog să fie observate rezervele pe care le fac aici cînd spun că o minune nu poate fi niciodată dovedită în așa fel încît să fie temelia unui sistem religios. Căci eu recunosc că, altminteri, pot să existe minuni sau încălcări ale cursului obișnuit al naturii de așa fel încît să permită o probă prin mărturia omenească, deși poate va fi imposibil să găsim așa ceva în toate documentele istoriei."[12]

Un autor de tipul lui Hume mai poate recurge însă și la un alt raționament, la care nu ne-am referit pînă acum. Remarca neîncrezătoare a lui Hume referitoare la imposibilitatea absolută a minunilor se bazează pe dificultatea de a crede că (cel puțin unele) legi ale naturii pot fi încălcate. Însă o minune C poate fi definită ca ceva realizat de Dumnezeu sau de o altă ființă extrem de puternică, alta decît Dumnezeu. Nu se poate spune de aceea că minunile C sînt în sensul acesta absolut imposibile?

După cum va fi remarcat deja cititorul, unii filozofi vor spune că într-adevăr așa ceva este posibil. Cel impresionat de atacurile la adresa credinței în Dumnezeu, discutate în capitolele 1–3, va afirma că este imposibil să se susțină existența lui Dumnezeu, așa încît va spune probabil că e imposibil să existe minuni C, atîta timp cît ele trebuie să se producă prin acțiunea lui Dumnezeu. Iar în ce privește acea concepție despre Dumnezeu în cadrul căreia îi sînt

asociate atributele discutate în capitolele 8 și 9, ne putem aștepta, în cazul unei persoane care crede că Dumnezeu nu poate exista cu aceste atribute, ca minunile C să fie respinse, dacă, prin definiție, sînt produse de Dumnezeu.

În această situație cititorul este rugat să-și precizeze atitudinea față de argumentele pe care le-am prezentat în această carte în legătură cu existența și atributele lui Dumnezeu. Și dacă ajunge la concluzia că argumentele mele sînt inacceptabile, el ar putea împărtăși convingerea că minunile C sînt, în fond, imposibile, atîta vreme cît înfăptuirea lor este atribuită lui Dumnezeu.

Însă dacă se acceptă raționamentele prezentate mai sus, sau dacă există vreun motiv să se creadă în posibilitatea realității lui Dumnezeu, despre care eu nu am spus pînă acum nimic, atunci înfăptuirea minunilor C pare să nu fie în nici un caz imposibilă. O cauză extrem de puternică a existenței lucrurilor ar putea face cu siguranță ca legile naturii care operează în mod regulat să fie suspendate la un moment dat, pentru a fi înlocuite cu un fenomen despre care se poate afirma în mod rațional că reprezintă o violare a lor — cu condiția, firește, ca acest fenomen să reprezinte el însuși o stare de lucruri posibilă. În acest context merită să fie menționate cîteva observații ale lui Aquinas. El se întreabă dacă Dumnezeu poate „face orice în afara ordinii inerente creației“ (*aliquid praeter ordinem rebus inditum*) și spune că Dumnezeu poate face acest lucru din moment ce este răspunzător în primul rînd pentru creație în sine și din moment ce acțiunile sale nu sînt determinate de nici o putere naturală. „Dacă privim ordinea lucrurilor în dependența ei de cauzele secundare[13], spune Aquinas, atunci Dumnezeu poate acționa în afara ei; el nu este supus acelei ordini, ci mai curînd ea este supusă lui, în sensul că izvorăște din el nu în virtutea unei necesități naturale ci a voinței sale libere... În consecință, cînd el voiește astfel, el poate acționa separat de ordinea existentă, producînd, de pildă, efectele cauzelor secundare în absența acestora sau unele efecte care depășesc puterea acestor cauze.“[14]

În ce privește posibilitatea noțiunii unei minuni C produsă de un agent foarte puternic, multe depind aici de posibilitatea existenței unui agent care să nu facă parte din universul fizic. Însă, așa cum am demonstrat în legătură cu argumentul teleologic, noțiunea

unui agent extramundan inteligent nu este inacceptabilă. Și, după cum afirmă Swinburne în *Conceptul minunii*, este posibil ca anumite violări ale legii naturale să fie produse de ceva ce seamănă cu unul sau mai mulți agenți umani. Să zicem că E reprezintă încălcarea unei legi a naturii. În acest caz:

> Să presupunem că E se produce într-un mod și în circumstanțe altminteri extrem de apropiate de cele în care se produc evenimentele realizate intenționat de agenții umani și că în astfel de circumstanțe se produc și alte violări de tipul lui E. În acest caz sîntem îndreptățiți să afirmăm că, la fel ca efectele acțiunilor umane, E și celelalte violări se datorează intervenției unor agenți, însă a unor agenți care nu seamănă cu oamenii, în sensul că nu sînt obiecte materiale. Această inferență este justificată, pentru că dacă analogia dintre efecte este suficient de mare, sîntem întotdeauna îndreptățiți să postulăm existența unor mici diferențe la nivelul cauzelor, care să explice micile diferențe dintre efecte.[15]

## *Raționalitatea credinței în minuni C*

După părerea mea, minunile C sînt, așadar, posibile. E însă rațional să se creadă că s-a produs vreuna pînă acum? La Hume găsim, din nou, în capitolul 10 al *Cercetării asupra intelectului omenesc*, probabil cea mai cunoscută abordare a acestei probleme. Să vedem, așadar, ce spune el.

De la bun început el formulează un principiu fundamental. Cînd omul înțelept cercetează ceva, spune Hume, el „își potrivește credințele după evidență“[16]. Cînd vorbește aici de „evidență“, Hume se gîndește la rezultatele cercetării empirice. De aceea el argumentează în continuare în felul următor:

> O minune este o încălcare a legilor naturii și cum o experiență sigură și neschimbătoare a stabilit aceste legi, proba împotriva unei minuni, prin însăși natura lucrurilor, este tot atît de deplină cît poate fi cea a unui argument bazat pe experiență. De ce este mai mult decît probabil că toți oamenii trebuie să moară, că plumbul nu poate, cu de la sine putere, rămîne suspendat în aer, că focul mistuie lemnul și este stins de apă, dacă nu pentru că aceste evenimente s-au dovedit a fi în acord cu legile naturii, și că este necesară o încălcare a acestor legi sau, cu alte cuvinte, o minune pentru a le împiedica să se producă?[17]

Hume este de acord că, potrivit afirmațiilor multor martori, în trecut s-au produs evenimente miraculoase. Însă, adaugă el, „nici o mărturie nu este suficientă pentru a stabili producerea unei minuni, decît dacă mărturia este cumva de așa natură încît falsitatea ei să fie mai miraculoasă decît faptul pe care ea năzuiește să-l stabilească; și chiar în acest caz există o distrugere reciprocă a argumentelor, iar cel superior ne oferă doar o siguranță care are acel grad de forță ce rămîne după scăderea celui inferior“[18].

În consecință Hume argumentează în felul următor. O minune este o încălcare a unei legi a naturii. Avem numeroase mărturii, bazate pe experiență, că legile naturii funcționează. Aceste mărturii ne obligă să nu dăm crezare relatărilor referitoare la producerea unor minuni.

În plus față de argumentul de mai sus, Hume mai face o serie de observații. El dorește să stabilească în ce măsură se poate accepta că s-a produs cîndva o minune, în mod special interesîndu-l problema credibilității mărturiilor referitoare la minuni produse în trecut. De aceea, pe măsură ce progresează în argumentație, atenția sa se concentrează asupra credibilității mărturiilor invocate în favoarea minunilor. Aici el face patru observații menite să demonstreze, după cum afirmă el, că „niciodată un eveniment miraculos nu a fost întemeiat pe evidență ...“[19]

Prima dintre ele constă în faptul că nici una dintre minunile relatate nu se bucură de mărturia unui număr suficient de mare de oameni, despre care să se poată spune că sînt suficient de inteligenți, de învățați, de cunoscuți etc. încît să ne facă să credem ce relatează ei despre aceste miracole.

> ... nu se poate găsi în întreaga istorie o minune atestată de un număr suficient de oameni al căror bun-simț, educație și învățătură să stea în așa măsură în afara oricărei discuții încît să fim asigurați că ei nu se înșală pe ei înșiși, a căror integritate să fie atît de neîndoielnică încît să-i ridice mai presus de orice bănuială că ar încerca să înșele pe alții, care ar avea un asemenea credit și o asemenea reputație în ochii omenirii încît să aibă mult de pierdut în cazul că ar fi prinși cu un neadevăr; și, în același timp, faptele ce atestă minunea să fi avut loc într-un mod atît de public și într-o parte faimoasă a lumii, încît cunoașterea lor să nu poată fi evitată.[20]

Cea de a doua o reprezintă faptul că oamenii tind în mod natural să caute tot felul de minuni, motiv pentru care trebuie să privim cu scepticism orice fel de relatări referitoare la ele. „...Putem observa în natura umană, spune Hume, un principiu care, dacă este examinat cu atenție, se va găsi că micșorează foarte mult încrederea pe care am putea-o avea, pe temeiul unei mărturii omenești, în orice fel de minune... Pornirea de *surpriză* și *uimire* căreia îi dau naștere minunile, fiind o emoție plăcută, produce tendința pronunțată către credința în acele evenimente din care ea a fost derivată. Și aceasta merge atît de departe, încît chiar cei care nu se pot bucura de îndată de această plăcere și nici nu pot crede în acele evenimente miraculoase despre care sînt informați sînt încîntați să împărtășească satisfacția indirect sau prin răsfrîngere și își fac o mîndrie și o plăcere din a trezi admirația altora."[21]

În acest context Hume adaugă că mărturiile oamenilor credincioși sînt în foarte mică măsură vrednice de crezare. „Un om religios", spune el, „poate să fie entuziast și să-și închipuie că vede ceea ce nu are nici o realitate; s-ar putea să știe că povestirea lui este falsă, și totuși să stăruie asupra ei cu cele mai bune intenții din lume, de dragul promovării unei cauze atît de sfinte."[22] Oamenii credincioși, spune Hume, cad pradă vanității, egoismului și lipsei de măsură.[23] El subliniază, de asemenea, că „numeroasele cazuri de minuni, profeții și evenimente supranaturale contrafăcute, care, în toate vremurile, au fost descoperite prin mărturii contrare, sau care se dau în vileag singure prin absurditatea lor, dovedesc îndeajuns puternica înclinație a omenirii către extraordinar și uimitor, și ar trebui să dea naștere, în mod firesc, unei suspiciuni față de toate relatările de acest fel"[24].

În al treilea rînd, Hume afirmă că „un puternic argument împotriva tuturor relatărilor despre evenimente supranaturale și miraculoase este observația că ele sînt răspîndite mai ales în rîndul națiunilor neștiutoare și barbare"[25].

Ultima observație a lui Hume este oarecum mai complicată. Structura fundamentală a raționamentului său este următoarea: Dacă Fred, Bill și John afirmă că în baie este un cangur și dacă Mabel, Mary și Catherine susțin că nu e nici un cangur în baie, atunci mărturiile lor se exclud reciproc și nici una dintre ele nu trebuie acceptată. În cazul minunilor, diferitele religii relatează

despre minuni diferite. Trebuie să se considere că aceste relatări se contrazic una pe cealaltă. Din acest motiv, dacă un om credincios relatează că în cadrul tradiției sale religioase s-a produs o minune, această mărturie poate fi fără îndoială ignorată, deoarece există o mulțime de alte relatări referitoare la producerea unor minuni în cadrul diferitelor tradiții religioase, cele două seturi de relatări excluzîndu-se unul pe celălalt. Iată ce spune Hume în această privință:

> Pentru a face acest lucru mai bine înțeles, să luăm în considerație faptul că, în chestiuni de religie, orice este diferit este și contrar, și că este imposibil ca religia vechii Rome, a Turciei, a Siamului și a Chinei să fie, toate, întemeiate pe o bază solidă. De aceea orice minune despre care oricare din aceste religii pretinde a fi avut loc (și toate abundă în minuni), fiindcă țelul ei nemijlocit este de a întemeia sistemul particular căruia îi este atribuită, are aceeași forță, deși într-un mod mai indirect, de a răsturna orice alt sistem. Distrugînd un sistem opus, ea distruge totodată creditul acelor minuni pe care a fost întemeiat acel sistem.[26]

Acestea sînt, așadar, argumentele folosite de Hume pentru a demonstra că nu este rațional să se creadă că s-ar fi produs vreodată minuni C. Dar sînt oare aceste argumente întemeiate?

Uneori se susține că argumentele lui Hume referitoare la minuni sînt suspecte, deoarece nu țin seama de posibilitatea ca cineva să fi fost martor ocular al unei minuni. Această idee este pe de o parte întemeiată, pe de alta eronată. Ea este întemeiată în perspectiva a ceea ce s-a arătat deja în legătură cu posibilitatea minunilor C. Dacă modul de argumentație folosit anterior este corect, atunci minunile C sînt posibile și sîntem îndreptățiți să credem că ele s-au produs cîndva în trecut. Și firește că această opinie ni se va părea și mai îndreptățită în momentul în care avem deja suficiente motive să credem într-un Dumnezeu capabil să săvîrșească minunile C. Însă ideea este eronată dacă se vede în ea un mod eficient de a combate argumentele folosite de Hume în capitolul 10 al *Cercetării asupra intelectului omenesc*. Căci acolo ținta lui Hume nu vizează, de fapt, credința lui X că ce a trăit el îl îndreptățește să creadă că s-a produs o minune C. Trebuie să fii, firește, de acord cu afirmațiile categorice ale lui Hume referitoare la ceea ce este absolut imposibil, însă pentru a înțelege sensul

profund al intențiilor sale, amintim comentariul lui Gaskin, potrivit căruia „argumentul lui Hume îmi spune că dacă *eu* am văzut o minune, nu trebuie să mă aștept ca un om rațional și înțelept să creadă cele relatate de mine ... Hume mă avertizează pur și simplu că trebuie să mă aștept să fiu privit cu neîncredere. Argumentul său se referă explicit și integral la credibilitatea relatărilor referitoare la minuni și nu la posibilitatea reală a producerii lor".[27]

Ceea ce trebuie să se verifice realmente este, așadar, dacă Hume își întemeiază în suficientă măsură îndemnul său de a nu se da crezare mărturiilor aduse în sprijinul minunilor C. De la bun început trebuie să admitem, fără îndoială, că multe dintre observațiile lui Hume ne îndreptățesc să privim cu oarecare precauție toate relatările referitoare la minuni C. După cum spune și el, cînd apreciem, de pildă, ceea ce este probabil să se fi întîmplat, este bine să ne călăuzim în general după ceea ce știm că se întîmplă în mod obișnuit. Și cu siguranță că există puzderie de relatări contrafăcute referitoare la minuni C. Mai mult chiar, multe dintre cele mai cunoscute relatări de minuni C nu sînt însoțite de mărturia unui număr suficient de oameni și provin din grupuri sau societăți aflate în anumite părți ale lumii unde ne putem aștepta să găsim oameni care dau crezare cu ușurință relatărilor referitoare la tot felul de minuni. Oricine este familiarizat cu nivelul actual al științelor biblice va ști că aceasta este și situația minunilor relatate în Biblie.

Modul în care prezintă Hume problema minunilor și a mărturiilor comportă, totuși, o serie de dificultăți. De pildă, în anumite momente cruciale ale argumentației sale el pare să ignore anumite aspecte evidente. El susține, astfel, că în istorie nu se găsesc mărturii în favoarea miraculosului din partea „unui număr suficient de mare de oameni, înzestrați cu bun simț, educați și învățați, care să ne garanteze prin ei înșiși că nu ne induc în eroare". Însă cîți oameni reprezintă un număr suficient de mare? Și care sînt criteriile bunului-simț, ale educației și științei? În același text Hume îi acuză pe oameni că se lasă înșelați de atracția lor pentru miraculos. Fără îndoială că mulți sînt înșelați în acest fel, dar este oare absolut evident că toți cei care au relatat despre o minune C s-au lăsat înșelați în acest fel? Și există oare suficiente dovezi că în cazul minunilor oamenii credincioși nu pot face nici

o distincție între adevăr și eroare, că ei sînt întotdeauna preocupați să își apere cauza lor religioasă?

Prin însăși natura lucrurilor pare extrem de greu de dat niște răspunsuri corespunzătoare. Acest lucru depinde în mare măsură de abordarea unor cazuri particulare și de examinarea lor foarte detaliată. După părerea mea însă, Hume se cam grăbește cînd spune că observațiile sale sînt suficiente pentru a ne permite să tragem concluzia că se pot ignora întotdeauna mărturiile referitoare la producerea unei minuni în sensul pe care-l dă el acestui termen. În primul rînd el pare să fi uitat posibilitatea de a corobora informațiile despre ceea ce se pretinde că s-ar fi întîmplat. Însă evenimentele trecute lasă uneori urme fizice care supraviețuiesc pînă în prezent. Astfel, s-ar putea susține împotriva lui Hume că nu este inimaginabil ca unele dintre minunile C relatate să se fi produs realmente datorită concluziilor care se pot trage din anumite date fizice sesizabile în prezent. Chiar și în absența unor astfel de date și în caz că nu sîntem hotărîți să afirmăm că nimeni nu poate fi un martor demn de încredere a ceea ce se întîmplă în realitate, se poate spune că existența legilor naturii nu ne poate impune concluzia că orice relatare a unei violări a legilor naturii trebuie să fie în mod necesar eronată. Firește că circumstanțele individuale trebuie examinate cu mare grijă, iar citind modul în care discută Hume despre minune ne dăm seama și de ce. Cum poate fi exclusă însă de la bun început posibilitatea de a admite în mod rațional că cel (sau cei) care relatează despre încălcarea unei legi a naturii descrie cu acuratețe cele întîmplate, ca pe ceva ce poate fi interpretat în mod foarte rațional ca o încălcare a legilor naturii?

În ciuda celor de mai sus, s-ar putea replica că nu s-a rezolvat încă problema minunilor despre care vorbesc diferitele religii. Însă și aici ni se pare că Hume se pripește. În vremea sa exista convingerea generală că minunile relatate în Noul Testament demonstrează adevărul creștinismului și falsitatea absolută a celorlalte religii. Dar de ce nu am presupune că atunci cînd avem relatări diferite asupra unor minuni, provenind, de pildă, de la un creștin și de la un hindus, ambele ar putea fi acceptate ca descriind evenimente care au avut loc în mod real? Principiul de la care pornește Hume pare să fie următorul: „Dacă se produce o minune

creștină, atunci ea reprezintă o dovadă împotriva adevărului hinduismului. Și dacă se produce o minune hindusă, atunci ea este o dovadă împotriva adevărului creștinismului." Însă acest principiu nu pare să fie neapărat adevărat. După cum arată Swinburne, „dovezile în favoarea unei minuni « relatate într-o religie », nu reprezintă o mărturie împotriva producerii unei minuni « relatate într-o altă religie » decît dacă cele două minuni ar fi, în cadrul în care s-au produs, mărturii în favoarea unor propoziții incompatibile din cele două sisteme religioase"[28].

Iată de ce, dacă este privit ca un argument împotriva posibilității raționale de a da crezare oricăror relatări referitoare la producerea unor minuni C, argumentația lui Hume nu este absolut convingătoare. Și cred că am face bine să ne oprim aici cu analiza credibilității relatărilor referitoare la minunile C, deoarece, după cum susțin eu însumi, orice concluzie referitoare la legitimitatea credinței că s-ar fi produs minuni C va trebui să fie trasă în urma studierii detaliate a circumstanțelor respective.

## *Minunile ca semne sau coincidențe*

M-am referit pînă acum doar la unul dintre sensurile minunii. Și m-am oprit mai îndelung asupra lui, deoarece acest sens a prilejuit cele mai multe discuții filozofice pe această temă. Însă va trebui să ne întrebăm în continuare în ce măsură este rațional să se creadă în minuni, atîta timp cît acestea sînt privite ca semne sau coincidențe.

Dacă se analizează modul biblic de folosire a termenului „semn", ne dăm seama că deși autorii biblici nu cunosc, așa cum arată și Fuller, conceptul de „natură", cuvîntul se folosește în legătură cu niște întîmplări care par niște candidați remarcabili la titlul de „încălcări ale legilor naturii". Astfel se prezintă lucrurile, de pildă, în momentul în care Sf. Ioan folosește termenul „semn" pentru a descrie prefacerea apei în vin de către Isus. Însă dacă se afirmă în mod categoric că minunea este doar un un semn, în sensul de întîmplare căreia i se poate acorda o anumită semnificație sau care trimite la o realitate dincolo de ea însăși, atunci este într-adevăr extrem de greu de demonstrat că ar fi rațional sau

nerațional să se creadă în minuni. Fiindcă, neîndoielnic, „semnificație“ poate însemna aproape orice, la fel ca „trimite dincolo de ea însăși“. S-ar putea răspunde că există cu siguranță întîmplări semnificative din punct de vedere religios. Ceea ce este greu de contestat, deoarece oamenii religioși par capabili să sesizeze aproape în orice anumite semnificații. S-ar putea spune însă de asemenea că unele întîmplări „trimit dincolo de ele însele“ în moduri semnificative din punct de vedere religios. Și acest aspect este, de altfel, greu de contestat, deoarece expresia „a trimite dincolo“ este extrem de vagă, iar perimetrul folosirii ei legitime pare foarte greu de circumscris.

Dar cu siguranță că dacă sensul „minunii“ este cel de „coincidență“, apar mult mai puține probleme. Pentru că știm cu toții că se produc coincidențe, și majoritatea dintre noi sîntem gata să credem în povestiri de tipul celei relatate de Holland în cazul în care apar într-un cotidian cu bună reputație. Singurele întrebări pe care ne simțim obligați să le punem în acest context sînt următoarele: (1) are vreun rost să dăm numele de minune coincidențelor de tipul celor relatate de Holland ? și (2) există vreun motiv să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru astfel de coincidențe ?

După părerea mea răspunsul pe care-l dă Holland însuși primei dintre cele două întrebări este perfect acceptabil. El observă că anumite coincidențe (pe care le numește „contingențe“) „pot fi și sînt privite din punct de vedere religios în maniera la care m-am referit“. Cu alte cuvinte, oamenii credincioși se referă la anumite coincidențe extraordinare ca la niște minuni. Și după cîte îmi dau seama, nu există nici un motiv hotărîtor care i-ar împiedica să procedeze în acest fel. În istoria filozofiei și teologiei „minunea“ a avut în mare măsură sensul de „întîmplare extrem de neobișnuită“, deși sensul ei a fost întotdeauna și mult mai cuprinzător. A se vedea în această privință sensurile care apar la Aquinas și Hume. Însă o coincidență extraordinară *este* un eveniment extrem de neobișnuit și nu mi se pare că se comite nici un fel de crimă, nici un barbarism, dacă i se aplică termenul de „minune“. Deși multe depind probabil de ce fel de coincidențe este vorba.

Este mai greu de apreciat însă în ce măsură sîntem îndreptățiți să-i mulțumim lui Dumnezeu pentru niște coincidențe așa de extraordinare ca cea imaginată de Holland. Cu siguranță că aceasta

depinde de opțiunea noastră în favoarea sau împotriva credinței în Dumnezeu. Dar în încheierea acestor mult prea scurte considerații referitoare la minuni, trebuie să mai facem o ultimă observație. A-i mulțumi lui Dumnezeu pentru o întîmplare cu totul extraordinară presupune cu siguranță că Dumnezeu este implicat în ea în mod cauzal. Așadar, dacă mi se pare rațională convingerea că Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor existente, atunci este la fel de rațional să considerăm că e implicat cauzal în coincidențele acestea extraordinare. Pentru că acestea sînt alcătuite doar din lucruri existente. Cu alte cuvinte, nu este prea greu de văzut cum se poate trece perfect legitim de la „Aceasta este o întîmplare extraordinară“ la „Aceasta este ceva în care Dumnezeu este implicat cauzal“.

# 12. Viața de după moarte

Am aruncat pînă acum o privire asupra diferitelor subiecte și probleme care-i preocupă de obicei pe filozofii religiei. Și mai sînt încă foarte multe asupra cărora ar trebui să se oprească cel care dorește să se ocupe în mod serios cu filozofia religiei. Însă în această carte nu le putem analiza pe toate. Va trebui să acordăm o atenție oarecare problemei vieții de după moarte, deoarece ea prezintă o importanță fundamentală pentru mulți oameni credincioși și a suscitat atenția multor filozofi. Credința în viața de după moarte a fost exprimată în mai multe forme, unele dintre ele fiind specifice doar unui sistem religios anume, altele putînd fi întîlnite în mai mult de o singură religie. Ne este imposibil să le amintim pe toate în acest capitol, însă două în mod special au avut numeroși adepți și au fost discutate frecvent de filozofi. Iată de ce ne oprim asupra lor.

## *Două perspective asupra vieții de după moarte*

Prima dintre cele două concepții asupra vieții de după moarte se încadrează, cu siguranță, într-o venerabilă tradiție filozofică. Ea poate fi întîlnită, de pildă, în *Phaidon* al lui Platon. Aici ne este prezentat Socrate, care e pe cale să bea otravă, deoarece a fost condamnat la moarte. Prietenii săi sînt copleșiți de durere, dar Socrate îi asigură că poate să supraviețuiască foarte bine morții. Unul dintre prietenii lui Socrate, un om pe care-l chema Criton, îl întreabă: „și cum să te înmormîntăm ?“

> Întocmai cum doriți. Firește însă, numai dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap. (*Spunînd asta începu să rîdă potolit și, întorcîndu-se*

> *spre noi, adăuga:*) Nu reușesc cu nici un chip să îl conving pe Criton că eu, Socrate, sînt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul șir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste un ceas ca pe un trup fără viață și despre care, iată-l, mă întreabă cum anume să-l îngroape. Iar ceea ce m-am ostenit să vă înfățișez pe larg acum, că, după ce voi bea otrava nu voi mai fi aicea, lîngă voi, ci voi pleca spre acele neștiute bucurii ale preafericiților, acestea toate el le socotește vorbe spuse doar așa, ca să vă liniștesc pe voi și totodată să mă liniștesc pe mine.[1]

Trebuie remarcată aici premisa majoră de la care pornește Socrate. El face o distincție între sine însuși și trupul său, care va fi în curînd lipsit de viață, și susține că va continua să trăiască chiar dacă trupul său este neînsuflețit. Este evident că, după părerea lui Socrate, sinele său real este ceva distinct de propriul trup. Iar atunci cînd se gîndește la viața de după moarte, el are în vedere existența continuă a acestui sine netrupesc.

Și așa gîndesc toți cei care împărtășesc această primă concepție despre viața de după moarte. Fiindcă, după părerea lor, oamenii nu trebuie să fie identificați cu trupul și vor supraviețui după moarte într-o formă netrupească. După cum am spus, această concepție are o îndelungată istorie în filozofie. Pe lîngă Platon, un exponent deosebit de cunoscut al ei este Descartes:

> Esența mea constă numai în aceea că sînt un lucru care gîndește sau o substanță a cărei întreagă esență sau natură nu este decît de a gîndi. Deși, poate, sau mai degrabă deși este sigur, cum voi arăta îndată, că am un corp de care sînt strîns legat, totuși, deoarece, pe de o parte, am o idee clară și distinctă despre mine însumi, în măsura în care sînt numai un lucru care gîndește și nu un lucru care are întindere, iar pe de altă parte, am o idee distinctă despre corp, în măsura în care el este numai un lucru care are întindere și care nu gîndește deloc, este sigur că eu, adică sufletul meu, datorită căruia eu sînt ceea ce sînt, este cu totul și realmente distinct de corpul meu și poate exista fără el.[2]

Am mai adăuga că această concepție, potrivit căreia persoanele sînt, în fond, distincte de trupurile lor, nu apare doar în cercurile filozofilor. Poeții, de pildă, au recurs adeseori la ea, așa cum o face John Done în *Extazul*:

> Dar, vai, de ce așa de mult și atîta timp
> Trupurile ni le evităm?

Ale noastre sînt, deși nu sînt noi,
Noi sîntem inteligențele, ele sferele.

Atît deci despre prima concepție referitoare la viața de după moarte. A doua este foarte diferită. După cum s-a văzut, prima pornește de la premisa că ființele omenești sînt esențialmente distincte de trupurile lor și că viața de după moarte poate fi imaginată în termeni netrupești. Însă cea de a doua concepție afirmă că noțiunea de viață de după moarte se referă, de fapt, la o viață trupească. Cînd murim trupurile noastre se descompun și decad sau sînt distruse. Acest aspect este incontestabil. Însă potrivit acestei a doua concepții, noi vom continua să trăim după moarte într-un fel oarecum trupesc. De fapt, se afirmă că vom învia din nou. În felul acesta ajungem la noțiunea de înviere, care reprezintă o parte esențială a credinței în viața de după moarte. Astfel, Peter Geach scrie : „În afara *posibilității* învierii, mi se pare cu totul iluzoriu să se nădăjduiască într-o viață după moarte. Împărtășesc convingerea lui Iuda Macabeul. Dacă nu există înviere, atunci este inutil și fără rost să te rogi pentru cei morți.“[3] Acest punct de vedere poate fi asociat cu cel al lui Aquinas. El este de acord că se poate vorbi într-un anumit sens despre o supraviețuire netrupească după moarte, susținînd, de exemplu, că se poate presupune în mod coerent că există suflete separate de trupurile lor, însă capabile de cunoaștere și înțelegere. El subliniază însă cu foarte mare claritate că existența umană deplină depinde de unitatea sufletului și a trupului, așa încît după părerea sa, atunci cînd o ființă umană P moare, trebuie să se spună că ceva a încetat să fie și că P nu va mai trăi realmente ca o ființă umană deplină și desăvîrșită decît în momentul în care trupul său va fi înviat din morți.

Evenimentele care sînt de la natură menite să fie unite doresc în chip natural să fie unite unele cu altele; pentru că orice ființă caută ceea ce i se potrivește conform naturii ei. De aceea, din moment ce condiția naturală a sufletului uman este să fie unit cu trupul, ... el nutrește dorința naturală de a se uni cu trupul. De aceea voința nu se va putea odihni cu totul pînă ce sufletul nu se va uni din nou cu trupul. Cînd aceasta are loc, omul învie din morți... Prin natura sa, sufletul este parte a omului ca formă a lui. Însă nici o parte nu este desăvîrșită prin

natura ei dacă nu fiinţează în întregul ei. De aceea fericirea ultimă a omului pretinde ca sufletul să fie din nou unit cu trupul.[4]

Aici pot fi observate două perspective distincte asupra vieţii de după moarte. Potrivit celei dintîi vom supravieţui ca euri lipsite de trup. Potrivit celei de a doua, vom învia din nou într-o formă trupească. Ce se poate spune însă despre astfel de concepţii? Filozofii au formulat la adresa lor două întrebări. Despre prima se poate spune că e de natură conceptuală. Problema care se pune aici este dacă cele două concepţii asupra vieţii de după moarte sînt sau nu posibile, dacă *poate* fi ceea ce spun cele două concepţii că *va* fi. Cea de a doua întrebare trece însă de la posibilitate la actualitate. Problema care se pune aici este dacă putem crede cu adevărat într-o supravieţuire sau înviere netrupească. Ne vom referi pe rînd la fiecare dintre aceste întrebări. Şi pentru început ne vom întreba ce răspuns se poate da dacă se are în vedere noţiunea de supravieţuire netrupească.

## *Supravieţuirea sinelui despărţit de trup*

Dacă fiinţele omeneşti nu trebuie identificate cu trupurile lor, aşa cum spune Descartes, nu vedem de ce ele nu ar putea exista fără aceste trupuri. Dacă fiinţele omeneşti există fără trupuri, pare plauzibilă ideea că pot supravieţui propriei morţi. În mod normal credem că moartea reprezintă sfîrşitul vieţii trupeşti a unei persoane. Însă dacă persoana este distinctă de propriul trup, faptul că trupul moare nu înseamnă că moare şi ea.

Este însă corect să se creadă despre fiinţele omeneşti că sînt distincte de trupurile lor în aşa fel încît să poată fiinţa într-o stare netrupească? După cum am văzut, Descartes credea că da, şi fireşte că nu duce lipsă de susţinători. Un adept deosebit de tranşant al lui Descartes este H.D. Lewis. „Concluzia mea, spune Lewis, este că nici una dintre analizele recente ale problemei minte–trup nu a reuşit să demonstreze că ne-am putea dispensa de o distincţie categorică între minte şi trup.“[5] „Nu am aproape nici o îndoială“, afirmă el, „că există procese mentale perfect distincte de comportamentul observabil şi că fiecare individ poate sesiza propriile-i

experiențe în momentul în care se produc într-un mod care nu este accesibil nici celui mai bine utilat observator."[6]

Teoria lui Descartes și a lui Lewis, potrivit căreia persoanele sînt esențialmente diferite de trupurile lor, este cunoscută de obicei sub numele de dualism. Iar dualismul reprezintă, după părerea mea, o teorie extrem de atractivă și de convingătoare. La o primă vedere s-ar părea că pot fi invocate în favoarea ei mai multe argumente. În primul rînd este vorba de faptul că adeseori vorbim cît se poate de natural despre eul nostru real, ca și cum ar fi distinct de trupul nostru — ca de pildă atunci cînd spunem că *avem* un trup și cînd afirmăm că rămînem una și aceeași persoană de-a lungul timpului, chiar dacă înfățișarea noastră trupească s-a modificat radical între timp. Un alt factor de care trebuie să se țină seama este felul în care avem, pare-se, un acces preferențial la multe dintre gîndurile și sentimentele noastre. Putem să ne gîndim la ceva sau încerca anumite sentimente față de lucruri, fără ca aceasta să rezulte din comportamentul corpului nostru. Chiar dacă cineva s-ar uita la creierul nostru în timp ce ne gîndim la anumite lucruri, nu ni s-ar vedea gîndurile. Toate acestea sînt admirabil evidențiate de Lewis. După cum spune el, îl putem identifica pe Brown arătînd spre un om care își aprinde pipa. Însă

> ne putem gîndi de asemenea că se are în vedere mai mult decît simpla mișcare fizică, decît mișcările mîinilor, că în viața lui Brown se petrec în clipa aceasta și multe alte lucruri. El s-ar putea să aibă un aer absent și, deși pare că vrea să fumeze pipă, am putea spune de asemenea că nu este „cu noi", că se gîndește la peștele pe care îl va prinde în lac în după-amiaza aceasta. În astfel de momente putem face o clară distincție între minte și trup, din punct de vedere fizic Brown este aici, însă mintea lui este „departe" și, deși termenul „departe" nu este folosit în sens literal, ajungem să credem că a fi Brown înseamnă mult mai mult decît mișcările trupului sau locul unde se găsește acesta... Se „petrece, de asemenea, ceva în mintea sa".... Dihotomia dintre minte și trup ne frapează cu ușurință în numeroase contexte, indiferent dacă poate fi demonstrată sau nu în ultimă instanță... În unele contexte, cel puțin, este firesc să ne gîndim că sîntem niște entități compozite, că sîntem alcătuiți din (sau avem) minte și trup. Este posibil ca cineva să aibă un trup diform și o minte excelentă...

> Iar pe de altă parte, oare cum ne-am putea gîndi la noi înșine altfel decît la un fel de ființe compozite, avînd atît minte cît și trup ?[7]

Un alt fapt care ar putea fi invocat în favoarea unei viziuni dualiste asupra ființei umane îl reprezintă modul în care, confruntați cu diferite situații imaginabile, sîntem perfect îndreptățiți să acceptăm această perspectivă dualistă. Nu ne putem imagina oare că în anumite situații am fi siliți să acceptăm că o persoană continuă să existe, deși ceea ce presupunem că ar fi trupul ei a pierit ?

Unii autori au afirmat că răspunsul corect dat acestei întrebări trebuie să fie categoric negativ. Acesta este, de pildă, cazul lui Bernard Williams.[8] El afirmă că pentru ca P să existe în continuare, trebuie să existe în continuare și trupul lui P. Astfel, după părerea lui Williams, continuitatea trupească este condiție necesară a identității personale, iar pentru a-și susține punctul de vedere, el propune să se ia în considerație următoarea situație. Să presupunem că Charles afirmă că ar fi Guy Fawkes* și să presupunem că el dovedește că știe lucruri pe care este probabil să le fi știut Guy Fawkes. S-ar putea ca un dualist să fie gata să afirme că Charles este realmente Guy Fawkes, continuitatea trupească nefiind o condiție necesară a identității personale. Însă, spune Williams, dacă cineva pretinde că este Guy Fawkes și dovedește că știe anumite lucruri pe care trebuie să le fi știut Guy Fawkes, atunci este posibil ca două persoane să pretindă simultan că sînt Guy Fawkes și se poate ca două persoane să aducă simultan dovezi că știu anumite lucruri pe care Guy Fawkes probabil că le va fi știut. „Ce se va putea spune în acest caz ?“[9] se întreabă Williams. Și continuă:

> Ei nu pot fi amîndoi Guy Fawkes, pentru că dacă ar fi, Guy Fawkes s-ar găsi simultan în două locuri, ceea ce e absurd... De aceea nu putem spune despre amîndoi că sînt identici cu Guy Fawkes. Am putea spune în schimb că unul este identic cu Guy Fawkes, în timp ce celălalt seamănă doar cu el; însă aceasta ar fi categoric o manevră lipsită de sens, deoarece *ex hypothesi* nu există nici un principiu care să indice care dintre cele două descrieri trebuie să se aplice aici. În

---

* Personaj celebru în istoria Angliei pentru că a încercat în anul 1605 să arunce în aer Parlamentul. (*N.t.*)

> acest caz cel mai bun lucru de făcut ar fi să se spună că amîndoi au ajuns să se asemene în chip misterios cu Guy Fawkes, aflînd pe cale parapsihică ceva despre el, sau ceva de genul acesta. Iar dacă aceasta ar fi cea mai bună descriere a fiecăruia dintre cei doi, de ce nu ar fi și cea mai bună descriere a lui Charles, dacă el este singurul care s-a transformat ?[10]

Dar răspunzîndu-i lui Williams s-ar putea spune cu siguranță că noi nu vom fi confruntați cu doi oameni care dovedesc că sînt una și aceeași persoană. S-ar putea să fim confruntați cu o singură persoană care afirmă că este cineva anume. Și ce ar putea spune în acest caz ? Să presupunem, de pildă, că o prietenă intimă de-a mea, să zicem o iubită, dispare deodată fără urmă. Să presupunem apoi că apare cineva care nu seamănă deloc cu persoana aceasta și pretinde că ar fi iubita mea de mult dispărută. Deși toată situația mă surprinde, va veni cu siguranță o vreme cînd voi fi obligat să trag concluzia rațională că pretenția ei este îndreptățită. S-ar putea, firește, să greșesc, însă aceasta nu dovedește nimic. La fel de puțin ca faptul că nu am, cu siguranță, nici un fel de idee despre felul în care iubita mea îmi apare cu o înfățișare cu totul diferită de cea la care mă aștept.

Iată de ce mi se pare că perspectiva dualistă asupra oamenilor nu este cu totul neplauzibilă. Însă în același timp trebuie să adaug că din cele de mai sus cu greu se poate trage concluzia că ființele omenești ar putea supraviețui după propria moarte într-o stare acorporală. Fiindcă, chiar dacă admitem că oamenii sînt mai mult decît se poate observa, și chiar dacă sîntem de acord că în anumite împrejurări putem trage concluzia că un corp cu totul nefamiliar aparține, de fapt, unui prieten apropiat, ne este greu să tragem de aici concluzia că ființele umane pot exista fără trup.

Adevărul este că accepțiunea curentă a termenului „persoană" implică în mare măsură referiri la existența și funcționarea unui trup. Față de această obiecție dualiștii au reacționat însă subliniind faptul că oamenii pot avea o viață interioară foarte viguroasă, foarte vie, că pot gîndi și avea experiențe emoționale fără nici o manifestare exterioară a corpului lor. Iar lucrul acesta este cu siguranță adevărat, motiv pentru care poți fi cu ușurință de acord cu multe dintre criticile aduse de filozofi ai secolului al XX-lea unui faimos atac lansat împotriva dualismului de Gilbert Ryle

(1900–1976) în faimoasa și influenta sa carte *Conceptul minții*[11]. Ryle a susținut uneori că viețile oamenilor pot fi lesne descifrate pe baza comportamentului lor fizic, ceea ce pare greșit cînd ne gîndim la faptul că poți să ții anumite gînduri și sentimente exclusiv pentru tine însuți. Însă a fi viu ca persoană umană înseamnă de asemenea a fi capabil să te angajezi în tot felul de activități, ceea ce nu ar fi posibil în absența unui trup. Acesta este, de pildă, cazul gîndirii. Ne gîndim la ceea ce facem, acționăm rațional și o parte considerabilă a gîndirii pare să se refere de aceea la comportament și la contextul fizic. Aceasta este și situația vederii. O analiză completă a vederii va trebui să țină seama de propoziții de tipul „Nu pot vedea, este prea întuneric“, „Să vedem dacă a terminat“, „L-am văzut pe prietenul meu“. În acest context putem aminti cîteva pertinente observații ale lui Peter Geach:

> În fine, cum folosim în ultimă instanță cuvinte cum ar fi „a vedea“, „a auzi“, „a simți“, atunci cînd ajungem să ne familiarizăm cu folosirea lor? Nu recurgem la aceste concepte doar pentru a ne opri asupra unor cazuri singulare de vedere etc., în cadrul lumii separate a experienței noastre senzoriale. Dimpotrivă, aceste concepte sînt folosite în asociere cu o mulțime de alte concepte înrudite, cum ar fi caracteristicile fizice a ceea ce vedem și comportamentul celor pe care îi vedem. Spunînd acestea nu formulez o teorie, ci reamintesc cîteva aspecte extrem de familiare ale folosirii curente a verbului „a vedea“ și a expresiilor înrudite cu el; modul nostru curent de a vorbi despre vedere ar înceta să fie inteligibil dacă s-ar suprima anumite expresii, ca de pildă, „Nu pot vedea, este prea departe“, „I-am sărit în ochi“, „Nu te uita aiurea“ etc. Nu vă cer să credeți că „a vedea“ este un cuvînt care desemnează în sine un anumit fel de comportament. Însă conceptul vederii nu poate supraviețui decît datorită unor fire care îl leagă de aceste alte concepte nonpsihologice; taie firele și conceptul dispare.[12]

Unii autori au insistat asupra importanței pe care o are existența trupurilor pentru existența persoanelor, trăgînd de aici concluzia că persoanele nu sînt nimic altceva decît trupuri. Mă refer aici la ceea ce s-a numit behaviorism și la așa-numita teză a identității, potrivit cărora gîndurile, sentimentele etc. sînt identice cu anumite procese cerebrale.[13] Dar subliniind importanța trupului pentru modul în care înțelegem persoana, nu este necesar să

acceptăm diferitele forme de behaviorism sau ale tezei identității. Este suficient să spui că e extrem de greu să crezi că persoanele sînt esențialmente distincte de trupurile lor, că ar putea exista persoane fără trup, care să fie identificate ca ființe omenești.

Cele spuse mai sus pot fi formulate și în felul următor: deși sîntem de acord că viața unei persoane este în mare măsură privată, sau chiar că anumite experiențe intelectuale se desfășoară într-un mod care nu pare să depindă de circumstanțe fizice, totuși, atunci cînd vorbim despre supraviețuirea ființelor omenești, vorbim despre supraviețuirea unor entități complexe, care datorează așa de mult caracterului lor corporal, încît mi se pare imposibil ca persoana umană să poată exista în absența unui trup. Dacă mi se spune, așadar, că persoana umană continuă să trăiască sub forma unui eu lipsit de trup, nu pot răspunde decît cu un scepticism plin de nedumerire. Confruntat cu un trup care nu îmi este familiar, aș putea trage în mod legitim concluzia că este vorba de iubita mea de mult dispărută. Însă dacă mi se spune că iubita mea este o persoană fără trup, mi-aș putea spune pe bună dreptate că entitatea aceea fără de trup cu greu poate fi omenească. S-ar putea ca acolo să fie ceva, însă doar umbra a ceea ce înțelegem noi printr-o persoană umană.

### *Supraviețuirea ca înviere*

Astfel, afirmația că viața de după moarte este posibilă se lovește de obiecții conceptuale majore dacă este interpretată ca supraviețuire a oamenilor într-o formă lipsită de trup. Ce se poate spune însă despre teza că putem supraviețui morții fiind înviați într-o formă trupească?

Dacă ne preocupă în mod special posibilitatea în sine, atunci putem afirma cu siguranță că viața de după moarte reprezintă o noțiune posibilă cînd este interpretată în termeni de înviere. Una dintre rațiunile pentru care putem face această afirmație ar trebui să fie suficient de clară. Dacă argumentul din secțiunea precedentă este corect, atunci existența umană poate fi identificată ca atare doar dacă persoana umană apare sub forma unui individ înzestrat cu trup. În acest caz, dacă se spune că există viață trupească

după moarte, se vorbeşte cel puţin despre ceva ce poate fi privit, în caz că se produce realmente, ca viaţă a unei persoane umane.

Un al doilea argument în favoarea posibilităţii învierii constă în faptul că în anumite circumstanţe se poate trage concluzia că o persoană moartă a fost readusă la viaţa trupească. Acest aspect este foarte bine evidenţiat de John Hick, care ne cere să ne imaginăm o anumită stare de lucruri extraordinară, însă nu imposibilă logic.

> Începem prin a ne imagina că cineva încetează deodată să existe într-un anumit loc şi începe să existe în clipa următoare într-un alt loc, care nu are nici un punct de legătură cu cel dintîi. El nu s-a deplasat de la A la B parcurgînd spaţiul intermediar, ci a dispărut din A şi a apărut în B. De pildă, de la o întrunire ştiinţifică din Londra unul dintre participanţi dispare brusc şi inexplicabil, iar în clipa următoare o replică exactă a lui apare tot brusc şi inexplicabil la o întrunire similară din New York. Persoană care apare la New York este absolut identică în ce priveşte caracteristicile fizice şi mentale cu cea care a dispărut la Londra. Se constată continuitatea memoriei, o identitate perfectă a caracteristicilor fizice, inclusiv amprente, culoarea părului şi a ochilor, conţinutul stomacului şi de asemenea a credinţelor, obiceiurilor şi înclinaţiilor intelectuale. De fapt, totul, în afara de ocuparea continuă a spaţiului, ne face să identificăm persoana care a apărut cu cea care a dispărut.[14]

După cum arată Hick, aici este vorba de o suită de evenimente posibile din punct de vedere logic. Iar aprecierea corectă a întregii suite trebuie să fie că persoana care a apărut la New York este una şi aceeaşi cu cea care a dispărut la Londra. Pentru că, după cum spune Hick, persoana din America va acţiona şi se va comporta exact aşa cum ne aşteptăm să o facă cea din Londra. Apariţia sa la New York îl va surprinde la fel de mult ca pe toţi ceilalţi. Toţi prietenii şi toate cunoştinţele sale vor declara categoric că este persoana care s-a dus la întrunirea de la Londra.

Să presupunem însă acum că succesiunea evenimentelor este uşor diferită. Să presupunem că evenimentul petrecut la Londra nu este o dispariţie bruscă şi inexplicabilă, de fapt nici un fel de dispariţie, ci o moarte neaşteptată. „Doar că, în momentul în care moare persoana respectivă, începe să existe la New York o « replică » a ei, aşa cum era în clipa de dinaintea morţii şi înzestrată cu întreaga memorie de pînă în acel moment.“[15]

După cum spune Hick, în ce privește primul set de evenimente am fi îndreptățiți să extindem conceptul de „aceeași persoană“ și asupra acestei noi și ciudate apariții. Nu sîntem oare îndreptățiți să procedăm în chip similar și în legătură cu cel de-al doilea set? După părerea lui Hick sîntem îndreptățiți să procedăm astfel.

> După părerea mea, chiar și cu trupul celui mort în față, a spune că cel care a murit a fost recreat în chip miraculos la New York reprezintă o extensiune a lui „aceeași persoană“, determinată și garantată de datele postulate. Față de cel anterior cazul acesta ar fi, cu siguranță, și mai ciudat, datorită existenței trupului mort la Londra, simultan cu cel al persoanei vii la New York. Și totuși, oricît de izbitoare ar fi fără îndoială această ciudățenie, ea nu reprezintă o imposibilitate logică. Să ne mai imaginăm încă o dată pe colegii celui decedat mergînd la New York pentru a vorbi cu persoana care a apărut deodată acolo. Aceasta și i-ar aminti perfect pe toți și întrunirea lor, s-ar interesa de ce s-a întîmplat, fiind la fel de mirată și surprinsă ca toți ceilalți. Ar putea fi eventual îngrijorată de posibilele consecințe legale care ar interveni dacă s-ar întoarce la Londra pentru a-și revendica proprietatea etc. Cred că cei în cauză se vor găsi din nou în situația de a gîndi despre el și de a-l trata ca și cum ar fi una și aceeași persoană cu londonezul mort. Factorii care ne determină să spunem că cel care a murit și cel care a apărut sînt una și aceeași persoană cîntăresc din nou mult mai greu decît factorii care ne-ar determina să spunem că sînt persoane diferite. Și de această dată va trebui să extindem folosirea lui „aceeași persoană“, pentru a putea cuprinde și noul caz.[16]

Pe scurt, circumstanțe logic imaginabile ne-ar putea îndreptăți să tragem concluzia că cineva despre care se știe că a murit s-a reîntors la viață într-o formă trupească. Iar dacă credința în înviere este credința că astfel de circumstanțe se pot produce, atunci o astfel de credință este posibilă. Cu alte cuvinte, învierea este din punct de vedere logic posibilă.

## *Rațiuni pentru credința în viața de după moarte*

La sfîrșitul acestui capitol voi reveni cu alte cîteva posibile întrebări referitoare la viața de după moarte. Pentru moment vom încerca să vedem dacă se poate afirma în chip rațional, pe baza

concepțiilor despre viața de după moarte prezentate mai sus, că aceasta există cu adevărat.

Unul dintre motivele invocate în favoarea acestei vieți de după moarte poate fi analizat foarte rapid. Și nu pentru că ar fi banal sau prostesc, sau pentru că nu ar fi demn de o cercetare *in extenso*; ci pur și simplu pentru că nu poate fi cercetat în mod adecvat în această carte. El îmbracă forma unui argument experimental în favoarea vieții de după moarte și se bazează exclusiv pe cercetări psihice. Acest tip de cercetare analizează afirmații potrivit cărora persoane despre care se știe că sînt moarte ar fi comunicat realmente cu oameni vii prin intermediul unor mediumuri. Multe eforturi au fost concentrate asupra acestui domeniu de cercetare și mulți au apreciat că rezultatele obținute fac posibilă credința în viața de după moarte.

Cu toate acestea, realitatea este că cercetarea psihică ne confruntă cu un număr mare de date, despre care cei care le-au studiat au opinii foarte diferite. Vorbind despre problema minunilor, am apreciat în capitolul 11 că verdictul final va depinde de examinarea detaliată a cazurilor particulare. După părerea mea același lucru se poate spune în legătură cu orice argument în favoarea vieții de după moarte bazat pe cercetare psihică.*

Și de vreme ce cartea de față nu își propune să examineze rezultatele unor astfel de cercetări, nu credem că este locul să ne pronunțăm asupra celor care ar putea fi acceptate. Putem remarca însă că există filozofi care cred că aceste rezultate s-ar putea dovedi a fi semnificative. Astfel, de pildă, Hick susține că „chiar dacă fenomenele psihice nu sînt acceptate în totalitatea lor, este totuși adevărat că cele mai clare cazuri de vorbire în transă sînt impresionante și deconcertante, dovedind la o primă vedere supraviețuirea și comunicarea după moarte“. Apoi el continuă: „Dacă, prin intermediul unui medium, vorbești cu o inteligență care dă impresia coerentă că este un prieten apropiat care a murit și care își stabilește identitatea cu o mulțime de informații intime și de caracteristici personale, altfel greu de aflat — așa cum s-a întîmplat uneori — atunci teoria potrivit căreia aici este vorba de întoarcerea

---

* Este vorba de cercetări parapsihice, foarte răspîndite și cu îndelungată tradiție în Anglia. (*N.t.*)

unei conștiințe din lumea spiritului nu poate fi înlăturată decît după o examinare extrem de minuțioasă."[17]

Însă deși nu putem insista asupra argumentului experimental invocat în favoarea vieții de după moarte, putem spune ceva despre argumentele filozofice avansate în această privință. Ele îmbracă forme diferite, însă două dintre cele mai răspîndite au ca punct de plecare natura eului și morala.

Prima formă a argumentului se prezintă cam în felul următor. Cum se face că lucrurile încetează să existe? Răspunsul este că prin intermediul dispariției părților, care se produce de obicei datorită acțiunii unei forțe exterioare oarecare. Astfel, corpul unui om poate pieri deoarece este vătămat de ceva care îl face să nu mai poată funcționa într-o anumită privință. Pe de altă parte, persoana umană nu trebuie identificată cu trupul. Eul uman este în realitate o entitate non-materială și ne-extinsă. Însă în acest caz el nu poate înceta să existe prin deteriorarea părților sale. Și nefiind un obiect material, este greu de înțeles cum s-ar putea exercita asupra lui o forță capabilă să îi provoace distrugerea. Din acest motiv, persoana este nemuritoare.

Dar cu siguranță că acest argument este foarte firav. În primul rînd pentru că pornește evident de la supoziția că o persoană ar putea trăi sub forma unui eu fără trup, și am văzut deja din ce motive acest punct de vedere este foarte îndoielnic. Însă chiar dacă am accepta că este corect, argumentul în sine comportă o serie de dificultăți. S-ar putea ca la modul general lucrurile să dea impresia că încetează să existe deoarece au loc în ele un fel de deteriorări fizice, în cazul acesta putîndu-se vorbi, eventual, despre o disoluție a părților. Iarăși s-ar putea ca distrugerea lucrurilor să poată fi explicată în mod normal referindu-ne la ceva ce acționează asupra lor într-un fel oarecare. Însă nici una dintre aceste eventualități nu ne îndreptățește să afirmăm cu certitudine că lucrurile pot înceta să existe doar datorită faptului că au părți care se pot dezintegra. Nici nu putem afirma că ceva încetează să existe doar în urma unei acțiuni fizice exercitate asupra sa. Pentru că este cu siguranță posibil ca unele lucruri să înceteze pur și simplu să existe și ca ființele umane să fie astfel de lucruri. În orice caz, dacă nu se apreciază că ființele omenești continuă să existe din

necesitate logică — și această supoziție nu mi se pare foarte plauzibilă — este greu de văzut cum ar putea fi eliminată această posibilitate.

O variantă faimoasă a argumentului moral în favoarea vieții de după moarte poate fi găsită la Kant. Am arătat mai înainte că după părerea lui Kant se poate afirma existența lui Dumnezeu pornindu-se de la realitatea obligației morale. Însă el afirmă, de asemenea, că obligația morală prezintă implicații și pentru viața de după moarte:

> Realizarea Binelui suveran* în lume este obiectul necesar al unei voințe determinabile de legea morală. Dar în această voință *conformitatea deplină* a simțămintelor cu legea morală este condiția supremă a Binelui suveran. Ea trebuie deci să fie tot atît de posibilă ca și obiectul ei, fiindcă este cuprinsă în aceeași poruncă de a-l realiza pe acesta din urmă. Dar conformitatea deplină a voinței cu legea morală înseamnă *sfințenie*, o perfecțiune de care nu este capabilă nici o ființă rațională din lumea sensibilă, în nici o clipă a existenței ei. Cum este totuși cerută ca practic necesară, ea nu poate fi întîlnită decît într-un *progres* mergînd la *infinit* către acea conformitate deplină și, după principiile rațiunii pure practice, este necesar să se admită un astfel de progres practic ca obiectul real al voinței noastre. Dar acest progres infinit nu este posibil decît în supoziția unei *existențe* și unei personalități continuînd la *infinit*, ale aceleiași ființe raționale (ceea ce se numește nemurirea sufletului). Deci Binele suveran nu este practic posibil decît în supoziția nemuririi sufletului; prin urmare aceasta, ca legată inseparabil de legea morală, este un postulat al rațiunii pure practice (prin care înțeleg o judecată teoretică, dar care ca atare este indemonstrabilă, întrucît depinde inseparabil de o lege *practică* avînd *a priori* valoare necondiționată.[18]

Dar nici acest argument nu ne dă suficiente motive pentru a crede în viața de după moarte. Unii îl vor respinge, firește, de la bun început, deoarece, așa cum am văzut, refuză să accepte ideea unei legi morale, situată deasupra și îndreptată împotriva lor. Ei vor afirma, de pildă, că judecățile morale se întemeiază pe un fel

---

* După cum s-a văzut, noi am optat pentru forma latinească, *summum bonum*, din original. (*N.t.*)

de sentimente subiective. Însă chiar dacă ei greșesc, este implauzibil să se afirme că există obligații morale care nu încetează în momentul morții. Cineva ar putea spune că trebuie să facă anumite lucruri și ar putea regreta eventual că nu le poate face atîta timp cît se găsește de partea aceasta a mormîntului. Dar dacă realmente nu poate să le facă, atunci este greșit să se spună că ar trebui să le facă. Kant va răspunde, firește, că omul poate face realmente ceea ce trebuie să facă, chiar dacă nu pe parcursul vieții acesteia. Pentru că, după părerea lui Kant, existența lui Dumnezeu reprezintă garanția că *summun bonum* va fi în cele din urmă realizat. Însă, după cum am demonstrat în capitolul 10, argumentul lui Kant că Dumnezeu va garanta realizarea lui *summum bonum* este puțin convingător. Dacă am avea certitudinea că există un Dumnezeu care să asigure un context pentru realizarea lui *summum bonum*, atunci am putea fi îndreptățiți să susținem că ființele umane vor supraviețui propriei morți în cadrul acestei împliniri de ansamblu. Însă raționamentul formulat de Kant pentru a demonstra că există un astfel de Dumnezeu nu este convingător.

Este posibilă în acest caz reformularea lui ? Unii susțin că da. S-a afirmat că viața morală este, în fond, lipsită de sens dacă nu există viață după moarte. Din acest motiv se spune uneori că în principiu argumentul lui Kant este corect. Alții au susținut că dacă Dumnezeu există, ne putem aștepta ca el să dăruiască oamenilor viața de după moarte, deoarece este puternic și binevoitor și, cu siguranță, nu ne va abandona singuri cu perspectiva extincției. Acest argument este completat adeseori cu o trimitere la dreptatea lui Dumnezeu. Dumnezeu, se spune, este drept, iar dreptatea cere ca oamenii răi să fie pedepsiți, iar cei buni răsplătiți. Din acest motiv Dumnezeu îi va pedepsi pe cei răi și îi va răsplăti pe cei buni și din moment ce el nu poate face acestea decît atunci cînd ei vor fi ajuns la sfîrșitul propriei vieți, el va proceda în acest fel cînd vor muri, ceea ce demonstrează că există viață după moarte.

Însă și aceste argumente sînt foarte fragile. De ce să se spună că morala este lipsită de sens în absența vieții de după moarte ? Dacă are vreun sens să fii moral în această viață, atunci *ipso facto* morala are sens fără nici o legătură cu viața de după moarte. Și firește că pentru mulți oameni morala are foarte mult sens exclusiv

în termenii acestei lumi — să ne amintim de atitudinea lui Geach la care ne-am referit în capitolul 10. Iar în ce privește teza că existența lui Dumnezeu ar garanta inevitabilitatea vieții de după moarte, și ea este destul de problematică. Să presupunem că Dumnezeu există. Putem fi siguri că în acest caz el va face totul pentru ca oamenii să supraviețuiască morții? Multe depind aici de ideea pe care o avem despre Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este privit ca agent moral și dacă se crede că el are puterea să îi facă pe oameni să supraviețuiască propriei morți, atunci se poate trage concluzia că el va asigura supraviețuirea oamenilor după moarte. Pentru că aceasta se presupune că va face un agent moral drept, înzestrat cu puterea necesară. Însă, după cum am arătat în capitolul 3, nu sîntem obligați să credem că Dumnezeu este un agent moral. Și dacă se acceptă acest punct de vedere, atunci nu se poate trage nici o concluzie în legătură cu probabilitatea ca el să se comporte ca atare. Dacă Dumnezeu nu este agent moral, argumentele referitoare la el nu pot porni de la premisa că el ar fi un astfel de agent; pentru că aceasta ar semăna cu niște predicții referitoare la comportamentul cîinilor pe baza a ceea ce se știe despre elefanți.

Putem să tragem, așadar, concluzia că nu avem nici un motiv să credem în viața de după moarte? Nu, pentru că s-ar putea să existe argumente excelente în favoarea vieții de după moarte, la care eu nu m-am referit. Însă noi am examinat aici cîteva dintre argumentele filozofice clasice în favoarea vieții de după moarte și ele nu sînt convingătoare. Iată de ce am putea încheia cele spuse aici într-o notă agnostică. Viața de după moarte este posibilă, însă nu am găsit nici o rațiune filozofică hotărîtoare pentru a crede în ea. Mulți oameni credincioși vor spune că există alte rațiuni pentru a crede în viața de după moarte. După părerea lor, putem fi siguri că oamenii supraviețuiesc morții, deoarece supraviețuirea după moarte reprezintă o componentă a credinței. Însă această concepție implică considerații teologice la care nu ne putem referi aici în mod adecvat. Dacă am face-o, ar trebui să luăm în considerație, fără îndoială, întreaga problemă a credinței religioase. Aceasta ne-ar trimite, la rîndul ei, la alte probleme, mai ales la cele referitoare la revelație și la dogma religioasă.

## *Este de dorit viața de după moarte?*

Am arătat pînă acum că viața de după moarte este posibilă. Am arătat, de asemenea, că anumite argumente în favoarea ei mai necesită discuții ulterioare. În final aș dori să spun ceva despre o altă problemă referitoare la credința în viața de după moarte, mai rar discutată, dar care evident că îi interesează pe unii oameni. Să presupunem că se poate demonstra că credința în viața de după moarte este întemeiată. Înseamnă oare aceasta că oamenii ar trebui să se bucure că există o astfel de perspectivă?

Întrebarea aceasta ar putea părea ciudată. Oare viața în sine nu este vrednică de a fi dorită? Care om cu mintea întreagă și-ar dori să înceteze să existe? Nu este oare cumplită perspectiva extincției? Însă chiar dacă acceptăm că este posibil ca cineva să supraviețuiască morții fizice, puterea de atracție a vieții de după moarte continuă să creeze dificultăți. Una dintre ele rezultă din modul în care trăiesc oamenii în mod obișnuit. Unii sînt frumoși, fericiți și inteligenți, însă alții sînt urîți, bolnavi, suferinzi și proști. Nu înseamnă oare aceasta că supraviețuirea după moarte nu este neapărat un lucru bun? Și nu înseamnă, de asemenea, că credința în viața de după moarte are în ea ceva fundamental greșit?

S-a afirmat uneori că orice fel de viață este mai bună decît extincția. Un bun exemplu în această privință îl reprezintă Miguel de Unamuno (1864–1936). „În ce mă privește“, scrie el, „pot spune că adolescent și chiar copil fiind, rămîneam neimpresionat la vederea celor mai mișcătoare imagini ale iadului, pentru că nimic nu mi se părea mai oribil decît nimicul însuși.“[19] Într-un alt loc el declară: „Nu vreau să mor — nu; nici nu vreau să mor, nici nu vreau să vreau să mor; vreau să trăiesc la nesfîrșit, la nesfîrșit. Vreau ca acest « eu » să trăiască — acest « eu » amărît, care sînt și care simt că sînt aici și acum și de aceea problema continuității sufletului meu, a propriului meu suflet mă tortureză.“[20] Însă cei care cred în viața de după moarte nu au văzut decît rareori în ea doar o alternativă la extincție. Ei au prezentat-o ca pe ceva după care se tînjește, ca pe ceva vrednic de a fi dorit. Și din acest motiv își păstrează valabilitatea întrebarea formulată anterior. Merită să fie trăită viața de după moarte?

Mi se pare extrem de greu de crezut că, în perspectiva celei dintîi concepții despre supraviețuire, potrivit căreia o persoană poate supraviețui morții într-o formă netrupească, viața de după moarte ar mai putea fi dezirabilă. Chiar dacă am accepta această concepție, chiar dacă am înlătura obiecțiile formulate la adresa ei anterior, viața pe care ne-o oferă este, cu siguranță, deprimantă.

Acest aspect este bine scos în evidență de Bernard Williams în dialogul său cu H.D. Lewis. După părerea lui Lewis putem crede într-o viață netrupească după moarte dacă o concepem fie ca implicînd o experiență de tipul celor pe care le avem în somn, fie ca pe un mod de a viețui „într-o lume exclusiv a gîndurilor".

> În timp ce visez trupul meu este deodată înlăturat, însă în vis eu continuu să am totuși o experiență — acesta ar fi un model excelent al genului de viață veșnică la care ne putem gîndi ... Același principiu se aplică în contextul realităților ultime, însă evident în moduri pe care le anticipăm cu mai mare greutate, dacă ne gîndim la alternativele care mai rămîn ... Putem să îl sesizăm dacă ne imaginăm că sîntem așa de profund absorbiți într-o activitate intelectuală oarecare încît ajungem să uităm aproape de corpurile noastre și de ceea ce ne înconjoară și dacă presupunem că trupurile noastre sînt în momentele acestea înlăturate iar noi ne continuăm firul gîndurilor.[21]

În răspunsul său Williams se referă la prima dintre alternativele lui Lewis. Aceasta, spune el,

> face ca întreaga noastră viață viitoare să pară un fel de amăgire. Seamănă foarte mult cu percepția... însă evident că nu este percepție, exact în același fel în care visul nu reprezintă o percepție și după părerea mea un lucru pe care categoric nu doresc să-l fac este să-mi petrec restul eternității într-un simulacru amăgitor al activității perceptive. Mie mi se pare că aceasta este o perspectivă oarecum înjositoare. De ce să mă intereseze o eroare viitoare?

Vorbind despre lumea „exclusiv a gîndurilor" postulată de Lewis, Williams continuă:

> Într-o alternativă ceva mai generoasă ea ar consta dintr-o activitate pur intelectuală, în care mulți filozofi au văzut, firește, un viitor ideal. Îmi dau seama de ce îi interesează aceasta *pe ei* în mod deosebit; pe alții nu-i mai interesează probabil la fel de mult... Ceea ce vreau să spun este că dacă perspectivele asupra raiului sau asupra vieții viitoare

sînt cele ale contemplației intelectuale, iar eu sînt un om vesel, bun la inimă, iubitor de distracții, senzual, meridional, atunci perspectivele acestea mi se par foarte puțin încurajatoare.[22]

Așadar, dacă viața de după moarte este ceva demn de a fi dorit, ea trebuie să includă mai mult decît se poate întrevedea din imaginea pe care o propune teoria referitoare la un viitor acorporal. Însă ea va trebui să includă și ceva mai mult decît învierea fizică, dacă aceasta nu este înțeleasă decît ca o simplă continuare a actualului nostru mod de viață. Pentru că, așa cum am arătat mai sus, viețile unora dintre oameni nu inspiră în nici un caz dorința de a fi continuate.

Însă aceasta nu înseamnă că ele nu pot să o inspire. Să presupunem că vom continua analiza noțiunii de viață de după moarte concepută în termenii învierii. Aceasta ar presupune că vom menține modelul de viață de după moarte ca o continuare a vieții fizice a celor care au murit. Mulți oameni suferă numeroase neajunsuri pe parcursul acestei vieți. Însă aceste neajunsuri vor putea fi, desigur, înlăturate, fără ca cei care le suferă să înceteze a mai fi ființe umane. Pentru că, atîta timp cît ne preocupă ființele umane, vorbim de ceva ce poate fi din punct de vedere logic eliberat de neajunsuri fără să înceteze a mai fi ființă umană. Și ne gîndim, de pildă, la un handicap major, cum ar fi cel provocat de o leziune serioasă a creierului. Să presupunem că cineva suferă o astfel de leziune, însă continuă să trăiască. Am putea spune că viața sa nu merită să fie trăită, că duce o existență vegetală, însă cred că am ezita să spunem că a încetat să mai fie o ființă umană. Firește că ar fi foarte diferit, dar nu ar fi un alt fel de lucru; a duce o existență umană vegetală nu înseamnă realmente a duce existența vegetală a unei plante. Iar dacă o existență umană vegetală ar putea fi eliberată cumva de acest handicap, atunci ar avea un sens să se spună că unei ființe umane i-a fost deplin restaurată viața umană.

Cred că atunci cînd este concepută în termenii învierii, se poate spune despre viața de după moarte că este atrăgătoare. Pentru că dacă nu este de dorit ca oamenii să trăiască după moarte în felul în care o fac acum, cu siguranță că este de dorit să-și continue existența după moarte fără impedimentele majore care stau în calea unei vieți frumoase. Și dorința lor de a trăi în continuare ar crește dacă ar exista motive să creadă că după moarte au

la dispoziție surse de bucurie și fericire în prezent necunoscute. Deci, dacă noțiunea învierii nu este imposibilă din punct de vedere conceptual, atunci învierea poate fi o perspectivă foarte atrăgătoare.

Și cred că ne putem opri aici, pentru că dezvoltarea acestor idei ar presupune mai mult spațiu decît cel pe care îl avem la dispoziție. Dacă cititorul dorește să continue el însuși în această direcție, va găsi material relevant în bibliografie. Însă pentru a rotunji prezentul capitol, putem spune pe baza argumentelor prezentate pînă acum că nu trebuie respinsă, ca și cum ar fi imposibilă, o formă atrăgătoare a vieții de după moarte, deși nu se poate formula nici un argument constrîngător în favoarea credinței într-o formă sau alta de viață după moarte. Mulți autori merg în această privință mai departe decît mine, însă ideile lor trimit la o serie întreagă de alte subiecte, a căror analiză m-ar duce spre teritorii mai îndepărtate decît cele care îmi sînt accesibile acum.

# Note

## Capitolul 1
### *Verificare și falsificare*

1. David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 225.
2. „Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs“, *Erkenntnis* (1930-1931), 1.
3. Rudolf Carnap, „The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language“ în A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe, Illinois, 1959, p. 63.
4. Ayer (ed.), p. 63.
5. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (ed.1, 1936, ed. a 2-a Londra, 1946). Referirile noastre se fac la ediția a 2-a.
6. Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 115.
7. Retipărit în Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Londra, 1971.
8. Mitchell (ed.), p. 13.
9. *Ibidem*, p. 21.
10. Moritz Schlick, „Meaning and Verification“, retipărit la Herbert Feigl și Wilfrid Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York, 1949.
11. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977, p. 27.
12. *Ibidem*, p. 28.
13. Ayer, *Language, Truth and Logic*, pp. 38 și urm.
14. *Ibidem*, p. 13.
15. *Ibidem*.
16. Londra, 1973.

17. Recenzie la ediția a 2-a din *Language, Truth and Logic*, în *Journal of Symbolic Logic*, 1949, pp. 52 și urm.

## Capitolul 2
### *Vorbirea despre Dumnezeu*

1. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, Londra, 1936, pp. 86 și urm.
2. *Summa Theologiae* (*S.T.*), 1a, 13, 5, ed. Blackfriars, vol. 3., Londra și New York, 1964.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem.*
5. *Ibidem.*
6. *Ibidem.*
7. Ludwig Wittgenstein, *Philosphical Investigations*, Oxford, 1968, par. 66.
8. „Analogy Today", *Philosophy*, 1976, 51, 445.
9. Peter Geach, *Reason and Argument*, Oxford, 1976, p. 39.

## Capitolul 3
### *Dumnezeu și răul*

1. H.P. Owen, *Concepts of Deity*, Londra, 1971, p. 1.
2. Cf.Augustin, *Confesiuni*, cartea 7, cap. 5.
3. *S.T* 1a, 2, 3 (obj.1).
4. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford, 1979.
5. *Ibidem*, pp. 210 și urm.
6. *Ibidem*, pp. 210 și urm.
7. John Hick, *Evil and the God of Love*, ed. a 2-a, Londra, 1977, pp. 336 și urm.
8. D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Londra, 1965, p. 93.
9. *Ibidem.*
10. Dostoievski, „Frații Karamazov", în *Opere* vol. 9, Editura Univers, București, 1972, pp. 332-333.

11. Cf.Ludwig Wittgenstein, „A Lecture on Ethics", *The Philosophical Review*, 1965, 74.
12. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, pp. 166 și urm.
13. Owen, p. 8.
14. Thomas Aquinas, *De Potentia*, III, 7.
15. *S.T.* 1a 2ae, 79, 2, ediția Blackfriars, vol. 25, Londra și New York, 1969.
16. Michael Durrant, *The Logical Status of God*, Londra, 1973, p. 46.
17. Owen, p. 11.
18. Owen, p. 23.

## Capitolul 4
## *Argumentul ontologic*

1. Anselm, *Proslogion*, Oxford, 1965, cap. II. Este extrem de important de subliniat că interpretările academice ale întregului program prezentat de Anselm în *Proslogion* diferă foarte mult și că interpretarea dată aici (care este probabil cea mai răspîndită între filozofii religiei) nu este în nici un caz de necontestat și reclamă o serie de rezerve pe care spațiul nu ne permite să le formulăm. Pentru material despre Anselm a se vedea Bibliografia.
2. În *The Philosophical Works of Descartes*, vol.I, Cambridge, 1911.
3. Descartes, *op. cit.* p. 181.
4. Norman Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments", retipărit în *Existence of God*, Londra și New York, 1964, pp. 48-70.
5. Malcolm, p. 56.
6. Cf. Robert C. Stalnaker, „Possible Worlds", în *Philosophy As It Is*, ed. Ted Honderich și Myles Burnyeat, Londra, 1979.
7. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 213.
8. Plantinga, p. 214.
9. Vezi Charlesworth, *op. cit.*, p. 175.
10. Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Londra, 1975, p. 91.

11. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 477.
12. *The Coherence of Theism*, p. 264.
13. *Critica rațiunii pure*, p. 479.
14. *The Philosophical Works of Descartes*, vol. 2, Cambridge, 1912, p. 186.
15. Cf. Peter Geach, „Form and Existence" în *God and the Soul*, Londra, 1969.
16. Cf. D.P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, Londra, 1972, III, 7.
17. John Hick, „A Critique of the « Second Argument »", în *The Many Faced Argument*, ed. John Hick și Arthur McGill, Londra, 1968, pp. 353 și urm.

## Capitolul 5
## *Argumentul cosmologic*

1. *S.T.* la, 2, 3 ediția Blackfriars, vol.2, Londra și New York, 1964.
2. Cf. Anthony Kenny, *The Five Ways*, Londra, 1969, cap. 1, i.
3. Argumentul lui Descartes poate fi găsit în *Meditațiile* sale.
4. Argumentul lui Clarke poate fi găsit într-o prelegere din 1704, apărută sub titlul *A Demonstration of The Being and Attributes of God*.
5. G.W. Leibniz, *A Resumé of Metaphysics*, în *Leibniz: Philosophical Writings*, ed. G.H.R. Parkinson, Londra și Toronto, 1973, p. 14
6. *The Five Ways*, p. 28.
7. *Ibidem*, p. 21.
8. *Ibidem*, pp. 22 și urm.
9. *Ibidem*, pp. 43 și urm.
10. „A Debate on the Existence of God", retipărit în *The Existence of God*, ed. John Hick, pp. 167-191.
11. John Hick, *Philosophy of Religion*, ediția a 2-a, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, p. 21.
12. Cf. Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy*, Londra, 1971, p. 196.

13. *The Existence of God*, p. 175.
14. Cf. Peter Geach, recenzie la Kenny, The Five Ways în *Philosophical Quarterly*, 1970, 20, 311-312.
15. *S.T.* la, 3, 1.
16. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ediția a 3-a, Oxford, 1975, p. 63.
17. *The Letters of David Hume*, Oxford, 1932, vol. 1, p. 187.
18. C.D. Broad, „Kant's Mathematical Antinomies", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LV, 10.
19. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1965, pp. 79 și urm.
20. G.E.M. Anscombe, „« Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause »: Hume's Argument Exposed", *Analysis*, 1974, 34, 150.
21. *Enquiry*, p. 136.
22. Cf. Michael Durrant, *Theology and Intelligibility*, Londra, 1973, pp. 153 și urm.

## Capitolul 6
## *Argumentul teleologic*

1. Cicero, *The Nature of the Gods*, Harmondsworth, 1972, p. 124.
2. Richard Swinburne, „The Argument from Design — A Defence", *Religious Studies*, 1972, pp. 8, 193-205.
3. *Natural Theology* este volumul IV din *The Works of William Paley*, Oxford, 1838.
4. Paley, *op. cit.*, p. 1.
5. *Ibidem*, p. 2.
6. *Ibidem*, p. 13.
7. Vezi *Critica rațiunii pure*.
8. Thomas McPherson, *The Argument from Design*, Londra, 1972, p. 20.
9. *Enquiry*, p. 136.
10. Norman Kemp Smith, ed., *Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, Londra, 1947, p. 149.
11. *Dialogues*, pp. 149 și urm.

12. Vezi Richard Swinburne, „The Argument from Design“, *Philosophy*, 1968, 43, p. 208.
13. *Dialogues*, p. 160.
14. *Ibidem*, p. 161.
15. *Ibidem*, pp. 161 și urm.
16. *Ibidem*, p. 164.
17. *Ibidem*, p. 163.
18. *Ibidem*, p. 168.
19. Richard Swinburne, „The Argument from Design“, *Philosophy*, 1968, 43, p. 205.
20. *Ibidem*, p. 209.
21. *Dialogues*, p. 167.
22. *Ibidem*, p. 168.
23. Richard Swinburne, *The Existence of God*, pp. 138 și 136.
24. „The Argument from Design“, p. 211.
25. *The Existence of God*, pp. 138 și urm.
26. Michael Dummett, „Bringing About the Past“ în *Truth and Other Enigmas*, Londra, 1978, pp. 333-350.
27. *The Existence of God*, p. 141.

## Capitolul 7
## *Experiență și Dumnezeu*

1. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, ed. G.E.M. Anscombe și G.H. von Wright, Oxford, 1974, par. 164.
2. *On Certainty*, par. 166.
3. *Ibidem*, par. 167.
4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, par. 485 și 217.
5. Cf. *The Complete Works of Saint Teresa of Jesus*, Londra, 1946; Gerard Brennan, *St.John of the Cross*, Cambridge, 1973; Georges Morel, *Le Sens de l' Existence selon S. Jean de la Croix*, Paris, 1960-1961, 2 vol.; Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, prescurtată și prelucrată de Illtyd Trethowan, Londra, 1975.
6. H.D. Lewis, *Philosophy of Religion*, Londra, 1965, p. 144.

7. H.D. Lewis, *Our Experience of God*, Londra, 1970, p. 45.
8. *The Philosophy of Religion*, p. 144.
9. *Philosophical Investigations*, pp. 193 și urm.
10. „Religious Faith as Experience-As“, în *Talk of God*, ed. G.N.A. Vesey, Londra, 1969, pp. 22 și urm.
11. *Talk of God*, pp. 23, 26, 27.

## Capitolul 8
### *Atributele lui Dumnezeu — 1. Veșnicia*

1. Boethius, *Consolatio philosophiae*, cartea V, 6.
2. *Confesiuni*, cartea X, 13.
3. *Proslogion*, cap. XIX.
4. pp. 210 și urm.
5. Cf. Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle, Illinois, 1962.
6. *The Coherence of Theism*, p. 221.
7. *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Londra și Melbourne, 1969, p. 263.
8. John L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Londra, 1975, pp. 247 și urm.
9. Grand Rapids, Michigan, 1965, p. 202.
10. *The Coherence of Theism*, p. 211.
11. *Ibidem*.

## Capitolul 9
### *Atributele lui Dumnezeu — 2. Atotștiința*

1. „Omniscience and Immutability“, *Journal of Philosophy*, 1966, 63, 409-421.
2. A.N. Prior, „The Formalities of Omniscience“, *Philosophy*, 1962, XXXVI, 116.
3. „Omniscience and Indexical Reference“, *Journal of Philosophy*, 1967, 64, 203-210.
4. *S.T.* 1a, 14, 13.

## Capitolul 10
## *Morală și religie*


1. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972.
2. H.P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism*, Londra, 1965, pp. 49 și urm.
3. J.H. Newman, *A Grammar of Assent*, ed. C.F. Harrold, Londra și New York, 1947, p. 83.
4. Cf. *Absolute Value*, Londra, 1970 și *Mysticism and Theology*, Londra, 1974.
5. *Absolute Value*, pp. 84 și urm.
6. R.B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955, pp. 19 și 32.
7. J. Rachels, „God and Human Attitudes", *Religious Studies*, 1971, 7, p. 334.
8. Aceasta este părerea lui Rousseau (1712-1778) în *Contractul social* (1762).
9. *De Rerum Naturae*, I, 101.
10. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, Londra, 1972, p. 37.
11. Sören Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Londra, New York și Toronto, 1939, pp. 84 și urm.
12. D.Z. Phillips, „God and Ought", în Ian Ramsey (ed.), *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, Londra, 1966, pp. 137 și urm.
13. Cf. J.L. Mackie, *Ethics*, Harmondsworth, 1977.
14. Illtyd Trethowan, *The Basis of Belief*, Londra, 1960, p. 117.
15. P.T. Geach, „The Moral Law and the Law of God" în *God and the Soul*, Londra, 1969, p. 121.
16. Cf.Braithwaite, pp. 24 și urm.
17. *Ibidem*, p. 26.
18. Londra, 1968, p. 61.
19. Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford, 1978, pp. 6 și urm.
20. Ninian Smart, *The Phenomenon of Religion*, Londra și Oxford, 1978, p. 10.
21. Paul Edwards (ed.), vol. 7, New York și Londra, 1967.

## Capitolul 11
### *Minunea*

1. *Cercetare*, cap. 10, nota 4.
2. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, 2, cap. 101., New York, 1956, p. 82.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem*, p. 83.
5. R.H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, Londra, 1966, pp. 8 și urm.
6. R.F.Holland, „The Miraculous“ în *Religion and Understanding*, ed. D.Z. Phillips, Oxford, 1967, pp. 155 și urm.
7. *Ibidem*, p. 157.
8. În legătură cu substratul literar al atitudinii lui Hume față de minuni a se vedea J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Londra, 1961, pp. 186 și urm.
9. *Cercetare* ..., p. 125.
10. Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, Londra, 1961, pp. 186 și urm.
11. *Hume's Philosophy of Religion*, p. 124.
12. *Cercetare*, p. 110.
13. *S.T.* 1a, 105, 6.
14. *Ibidem.*
15. Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, Londra, 1970, p. 27.
16. *Cercetare*, p. 178.
17. *Ibidem*, p. 181.
18. *Ibidem*, p. 182.
19. *Ibidem*, p. 183.
20. *Ibidem.*
21. *Ibidem*, p. 184.
22. *Ibidem.*
23. *Ibidem.*
24. *Ibidem*, p. 185.
25. *Ibidem.*
26. *Ibidem*, pp. 187–188.
27. *Hume's Philosophy of Religion*, p. 114.
28. *The Concept of Miracle*, p. 60.

## Capitolul 12
### *Viața de după moarte*

1. Platon, *Phaidon*, Humanitas, București, 1994, p. 149. Traducere de Petru Creția.
2. Descartes, *Meditații VI*, Editura Științifică, București, 1952, p. 136.
3. *God and the Soul*, p. 29.
4. Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, St. Louis și Londra, 1949, p. 160.
5. *Philosophy of Religion*, p. 286.
6. *Philosophy of Religion*, p. 282. Cf. H.D. Lewis, *The Self and Immortality*, Londra, 1973, pp. 62 și 68.
7. H.D.Lewis, *The Elusive Mind*, Londra, 1969, pp. 16 și urm.
8. Bernard Williams, „Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1956-1957), LVII, 229-252.
9. *Ibidem*, p. 238.
10. *Ibidem*, pp. 238 și urm.
11. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londra, 1949. Pentru o bună colecție de eseuri asupra lui Ryle a se vedea Oscar P.Wood și George Pitcher (ed.), *Ryle*, Londra, 1971.
12. *God and the Soul*, p. 29.
13. Cf.C.V.Borst (ed.), *The Mind/Brain Identity Thesis*, Londra, 1970.
14. John Hick, *Death and Eternal Life*, Londra, 1979, p. 280.
15. *Ibidem*, p. 284.
16. *Ibidem*.
17. *Philosophy of Religion*, p. 105; Cf. H.D. Lewis, *Persons and Life after Death*, Londra, 1978, pp. 38 și urm.
18. *Critica rațiunii practice*, Editura Științifică, București, 1972, pp. 212 și urm.
19. Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life*, Londra, 1962, p. 28.
20. *Ibidem*, p. 60.
21. *Persons and Life after Death*, pp. 53 și urm.
22. *Ibidem*, pp. 69 și 72.

# Bibliografie*

Multe dintre lucrările menționate în notele la această carte oferă un material de documentare important pentru cel interesat să se informeze în privința filozofiei religiei. Trimiterile bibliografice care urmează au mai ales menirea să indice un material bibliografic util nemenționat pînă acum.

Începătorilor în domeniul filozofiei religiilor le vor fi folositoare o serie de lucrări introductive asupra filozofiei sau/și istoriei filozofiei. Deosebit de utile sînt: A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Londra, 1973; F. C. Copleston, *History of Philosophy*, 9 vol., Londra, 1946–1974; John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, ed. a 2-a, Londra, 1967; D. J. O'Connor (ed), *A Critical History of Western Philosophy*, Londra, 1964.

O bună introducere la autorii despre care se apreciază în mod obișnuit că prezintă importanță pentru filozofia religiei se găsește la M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches*, Londra, 1972. Introducerile utile în filozofia religiei sînt: John Hick, *Philosophy of Religion*, ed. a 2-a, Englewood

* Trimiterile bibliografice care urmează se referă exclusiv la titluri apărute în limba engleză, motiv pentru care ar putea părea mai puțin utile cititorului român. Ne-am hotărît să le menținem însă și în versiunea română a acestei lucrări, în primul rînd pentru că este posibil ca unul sau altul dintre cititori să aibă, totuși, acces la ele. În al doilea rînd, enumerarea unui număr relativ mare de lucrări are darul de a scoate în evidență și semnificația deosebită pe care o prezintă acest domeniu atît pentru sfera filozoficului cît și a religiosului. Acest aspect este cu atît mai important cu cît, după anii extrem de fecunzi din perioada interbelică, problematica amintită a încetat să mai fie abordată în filozofia românească, ea mai apărînd doar în contextul unor lucrări de teologie dogmatică, sau, mai mult sporadic și mascat, în lucrările unor specialiști în teologie fundamentală. (*N.t.*)

Cliffs, New Jersey, 1973; H. D. Lewis, *Philosophy of Religion*, Londra, 1965; Thomas McPherson, *The Philosophy of Religion*, Londra, 1965; William L. Rowe, *Philosophy of Religion*, Encino and Balmont, Ca. Antologii utile pentru filozofia religiei sînt: James Churchill și David V. Jones, *An Introductory Reader in the Philosophy of Religion*, Londra, 1979; Basil Mitchell (ed.), *The Philosophy of Religion*, Londra, 1971; William L. Rowe și William J. Wainwright (ed.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, New York/Chicago/San Francisco/Atlanta, 1973.

Pentru o abordare introductivă a verificării, falsificării și credinței religioase a se vedea Frederick Ferré, *Language, Logic and God*, Londra și Glasgow, 1970. O abordare mai tehnică poate fi găsită la R. S. Heimbeck, *Theology and Meaning*, Londra, 1969. Pentru o introducere în pozitivismul logic a se vedea Oswald Hanfling (ed.), *Essential Readings in Logical Positivism*, Oxford, 1981. Pentru materiale utile referitoare la analogie și la probleme înrudite a se vedea: David B. Burrell, *Aquinas, God and Action*, Londra și Henley, 1979; E. L. Mascall, *Existence and Analogy*, Londra, 1966; Humphrey Palmer, *Analogy*, Londra, 1973; Patrick Sherry, *Religion, Truth and Language-Games*, Londra, 1977. Un manual util pentru probleme filozofice referitoare la limbaj este Bernard Harrison, *An Introduction to the Philosophy of Language*, Londra, 1979.

O utilă selecție de texte referitoare la problema răului se găsește la Nelson Pike (ed.), *Readings on the Theological Problem of Evil*, Londra, 1971. Alte lucrări care merită să fie consultate sînt: M. B. Ahern, *The Problem of Evil, Londra*, 1971; A. Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, Londra, 1971.

Pentru o bună trecere în revistă și discutare a problemei existenței lui Dumnezeu a se vedea Hans Küng, *Does God Exist?*, Londra, 1980. A se vedea, de asemenea, și Robert Attfield, *God and the Secular*, Cardiff, 1978; Hugo Meynell, *God and the World*, Londra, 1971.

În ce privește folosirea argumentului ontologic de către Anselm a se vedea: G. R. Evans, *Anselm and Talking about God*, Oxford, 1978; J. McIntyre, *St. Anselm and his Critics: A Reinterpretation of the Cur Deus Homo*, Edinburgh, 1954; R. W. Southern, *St. Anselm and his Biographer*, Cambridge, 1963. Pentru o abor-

dare cu caracter general a argumentului ontologic a se vedea Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, Londra, 1972. O excelentă antologie referitoare la argumentul ontologic este John Hick și Arthur McGill (ed.), *The Many Faced Argument*, Londra, 1967.

O bună trecere în revistă a istoriei argumentului cosmologic este William Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londra, 1980. O abordare a problemei argumentului cosmologic la Aquinas, Scotus (c. 1266–1308) și Clarke o reprezintă William Rowe, *The Cosmological Argument*, Princeton și Londra, 1975. Enunțuri semnificative referitoare la argumentul cosmologic pot fi găsite la Platon, *Legile*, cartea a X-a; Descartes, *Meditații* III; John Locke (1632-1704), *An Essay concerning Human Understanding*, cartea a V-a, cap. 10. Pentru două încercări moderne de formulare a argumentului cosmologic vezi: Germain Grisez, *Beyond the New Theism*, Notre Dame și Londra, 1975; John J. Shepherd, *Experience, Inference and God*, Londra, 1975. În legătură cu o versiune mai rar discutată a argumentului cosmologic (importantă în istoria gîndirii islamice) a se vedea William Lane Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Londra, 1979.

O bună lucrare cu caracter general asupra argumentului teleologic este Thomas McPherson, *The Argument from Design*, Londra, 1972. A se vedea, de asemenea, R. H. Hurlbutt, *Hume, Newton and the Design Argument*, Lincoln, 1965.

Ideea experierii lui Dumnezeu este adeseori abordată în legătură cu termenul „Experiența religioasă" sau „Mistica". În legătură cu experierea lui Dumnezeu se pot folosi de aceea lucrări care își propun să se ocupe cu aceste probleme. Un început bun ar putea fi Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, Londra, 1979; S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York, 1961; H. J. N. Horsburgh, „The Claims of Religious Experience", *Australian Journal of Philosophy*, 1957, 35; Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophy Analysis*, 1978; T. R. Miles, *Religious Experience*, Londra, 1972.

Un studiu util asupra veșniciei și atemporalității poate fi găsit la Nelson Pike, *God and Timelessness*, Londra, 1970. Pentru o introducere în teologia procesuală a se vedea David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Belfast, 1976.

Pentru o bibliografie Hartshorne, vezi D. C. Hartshorne, „Charles Hartshorne: Primary Bibliography“, *Process Studies,* 1976, VI, 1. Abordări teologice interesante ale veșniciei dumnezeiești pot fi găsite la Karl Barth, *Church Dogmatics*, II/1, Edinburgh, 1957; Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God* (*Dogmatics*, vol. 1, Londra, 1949); Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1, Londra, 1953. În legătură cu atotștiința lui Dumnezeu vezi Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge, 1977 și Robert Young, *Freedom, Responsibility and God*, Londra, 1975.

În legătură cu probleme relevante pentru relația dintre morală și religie, vezi: W. W. Bartley III, *Morality and Religion*, Londra, 1971; Peter Baelz, *Ethics and Belief*, Londra, 1977; Paul Helm (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford, 1981. Celor care abordează problema moralei și a religiei le vor fi de folos unele lucrări contemporane de filozofie morală. Introduceri bune sînt: W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, Guildford și Londra, 1980; D. D. Raphael, *Moral Philosophy*, Oxford, 1981; G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy*, Londra, 1967.

Eseuri utile referitoare la concepția lui Descartes despre minte și trup pot fi găsite la Willis Doney (ed.), *Descartes*, Londra și Melbourne, 1968. Vezi, de asemenea, Bernard Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, 1978. La John Hick, *Death and Eternal Life* și H. D. Lewis, *The Self and Immortality* se găsesc bibliografii extrem de bune referitoare la problematica vieții de după moarte.

# Cuprins

Redactor
LUANA SCHIDU

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

SERIA RELIGIE

**Poate demersul rațional să demonstreze că doctrinele religioase sînt false, incoerente ori fără sens?**

**Există argumente logice pentru a crede în existența sau nonexistența lui Dumnezeu ?**

**Și ce înseamnă, de fapt, „Dumnezeu" ?**

**Are vreun sens ideea unui Dumnezeu „bun" în condițiile existenței răului ?**

**Este acceptabilă ideea de „minuni" ?**

**Putem imagina o bază rațională a eticii care să nu țină seama de Dumnezeu ?**

**Este coerentă noțiunea de viață după moarte ?**

Pe toți cei frămîntați de aceste întrebări Brian Davies îi ajută să-și formeze propriile lor opinii, nu fără a le propune însă și niște posibile răspunsuri, în urma unei analize critice a modului în care problemele respective au fost tratate de filozofi ca Anselm, Toma d'Aquino, Descartes, Leibniz, Hume ori Kant, precum și de unii gînditori moderni.

*Ultima apariție a seriei*

**BERNARD SESÉ et al.** Viețile Sfinților Augustin, Benedict, Bernard, Francisc din Assisi, Ioan al Crucii

*... și următoarea*

**ULRICH MANN** Introducere în psihologia religiei

ISBN 973-28-0718-0

Pe copertă : SCARA SF. IOAN CLIMAX
Icoană – sec. XII, Mînăstirea Sf. Ecaterina, Sinai